صورةُ الشرق
بين الفلسفة الغربية والإستشراق

الدكتورة
زاهدة محمد طه المزوري



بسم الله الرحمن الرحيم

صورةُ الشرق

بين الفلسفة الغربية والإستشراق

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2015/10/5138)

189.5 المزوري زاهدة محمد
صورة الشرق بين الفلسفة الغربية والاستشراق/زاهدة محمد المزوري
عمان: دار المعتز
ر.إ: (2015/10/5138)
الواصفات : /الفلسفة //التاريخ الإسلامي/

الطبعة الأولى

٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

دار المعتز للنشر والتوزيع
الأردن- عمان- شارع الملكة رانيا العبدالله- الجامعة الأردنية
عمارة رقم ٢٣٣ مقابل كلية الزراعة الطابق الأرضي
تلفاكس: ٠٠٩٦٢ ٦ ٥٣٧٣٠٣٥ ص.ب: ١٨٤٠٢٤ عمان: ١١١١٨ الأردن

صورةُ الشرق
بين الفلسفة الغربية والإستشراق

الدكتورة
زاهدة محمد طه المزوري

الطبعة الأولى
٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ
دار المعتز للنشر والتوزيع

الفهرس

الفصل الرابع

أطياف المركزية الغربية وأثرها على الشرق

تقديم

تمثل رؤية الآخر مرايا تعكسُ ما لا نراه في ذواتِنا؛ لأسباب مختلفة، منها صعوبة مراقبة هذه الذات ومعرفة واقعها، ومنها الإحجام عن مواجهة الحقيقة؛ نظرا لما يترتَّب على ذلك مِن مواقف قد تؤلمنا أو تضر بمصالحنا الذاتية؛ أو هكذا تتصور على المدى القريب على الأقل. لكن المرايا تختلف فيما بينها، فمنها مرآة طبيعية تعكس الحقيقة فنفيد منها، ومنها مرايا مقعرة تشوه الحقيقة، ثم هنا مرايا مضخِّمة للصورة تظهِرها على غير حقيقتها.

وعلى هذا المنوال تكون عينَ الآخر أحيانا مثل المرايا، فمنها عينٌ باصرة تعكس الحقيقة وتدركها؛ ومنها عين مقعَّرة مشوِّهة للحقيقة، ومن هنا اختلفت نظرة الغرب عن الشرق؛ بسبب اختلاف الثقافات والدوافع والأهداف مِن مفكر ومستشرق وفيلسوف إلى آخر.

والأمر لا يختلف مِن حيث آلية عمل المرايا أو العين المراقِبة لدى الشرقيين في نظرتهم للغرب، حيث لكلٍ ثقافته ودوافعه النفسية والفكرية في رؤية الآخر؛ فتكون الأحكام مختلفةً باختلاف تلك الرؤى والمؤثرات والمصالح.

منذ القِدم جرى تقسيم العالم إلى شطرين: شرقي وغربي، وهذا التقسيم لم يتبع قاعدةً منطقية بقدر ما كان تحديدا عرقيا ونفسيا وعقائديا، فالشرق الذي هو مقابل الغرب الأوربي الحالي ليس شرقا بل هو الجنوب، وهو كان شرقا فقط لـ بحر إيجة؛ حيث قامت الحضارة اليونانية. ومنها امتد هذا التصنيف، وجرى تحميله الكثير مِن الحمولات التاريخية والعقيدية والعرقية.

ومن جانب آخر فإن الغرب الأوربي هو على الحقيقة الشمال الجغرافي بالنسبة للكثير من الامكان الشرقية.

وعلى هذا لسنا بصدد تقسيم جغرافي؛ إذ التقسيم الجغرافي ليس له إلا تأثير محدود في نشوء هذين المصطلحين: شرق / غرب.

ومن هنا سنرى أنَّ حمولات هاتين اللفظتين مشبعةٌ بعوامل تاريخية ونفسية وحضارية شكَّلت نتوءات حادة في مسيرة السِلْم العالمي، وفي مضمار التحولات الحضارية المختلفة التي حدثت في التاريخ والتي ما زالت تحدث حتى عصرنا هذا.

ووفقا لهذا التقسيم قامت الدراساتُ الغربية في مجال فلسفة التاريخ والدراسات اللاهوتية والانثروبولوجية والاستشراقية؛ ومن ثمَّ السياسية تؤسِّس لمواقفِها ورؤاها، وتحت تأثير تلك العوامل والدوافع القديمة التي شكلت فكرتي الشرق والغرب.

أما عن أهمية الكشف عن امتداد هذين المصطلحين وظلالهما على الفكر الغربي بمختلف مشاربه ومنهجياته فتلك الأهمية تأتي من خطورة تأثير تلك الدراسات على صياغة موقف الآخر منا بوصفنا شرقيين، وأهم هذه المواقف هي التي تفرزها دراسات فلاسفة التاريخ والمستشرقين؛ لتشكل بعد ذلك المواقف السياسية والاقتصادية والثقافية التي تحكم العالم.

بل تصل أحيانا إلى أخطر من هذا كله؛ فتعمل تلك الدراسات على تصنيع الآخر الشرقي؛ صناعة فيلولوجية (نصوصية) هي التي تشكل صورة الشرق في الذهن الغربي عامة.

والسؤال: إلى أي مدى جرى الكشفُ عن الشرق في الدراسات الغربية كشفا علميا، والى أي مدى جرت صناعة شرق يتم تحوله لاحقا إلى صورة مطابقة للمِخيال الغربي الذي صنَّعها؟.

لكي نعرف موقف الآخر وندرك قيمة وجودنا الحضاري والبشري ونعرف مستقبلنا السياسي والاقتصادي فلا بد لنا من تحليل تلك الدراسات للاستضاءة بها إن

صحت، أو تصحيحها أو الاحتياط منها، ونفرز بذلك ما هو مخيال وتصنيعٌ جرى عن قصد أو دون قصد وتصميم.

وهذا كتابٌ هدفه تسليطُ الضوء على أصل هذين المصطلحين؛ وعلى امتداداتهما في الفكر الفلسفي التاريخي، وفي جهود المستشرقين، اللذين تؤخذ معطيات دراساتهما لتؤسس المواقف السياسية والثقافية في الغرب على مستويات شتى، وتتوسع المواقف لتجعلَ من الطرفين (الشرق والغرب) قطبين حضاريين بينهما تداخلٌ وتواشج وتوافق، كما بينهما تنافر وتعارضٌ وتصادم أحيانا.

أحدث التفكير في التقسيم القديم للعالم إلى شطرين (شرق وغرب) انشطارا في الدراسات التي تناولته قديما وحديثا، ولم يكن ذلك الانشطار مردّه اختلاف الموقع الجغرافي لكلا العالمين كما يتصور البعض.

والاختلاف حول ما كان قد بدأ موقعا جغرافيا اتخذ مع تتابع مسارات التاريخ طابعا ايديولوجيا وحضاريا؛ لاسيما وأن التقسيم القديم للعالم إلى شرق وغرب حمل في ثناياه ومنذ بداياته الأولى كل ما من شأنه أن يعزز عوامل الاختلاف والتمايز بين هذين العالمين والذي تحددت على أساسه مؤشرات ثابتة ونافذة في أدارج التاريخ.

ولا شك فإن ظهورَ الإسلام كان قد عمق لدى الغرب هذا الانقسام، ليس على المستوى العقائدي فحسب بل على مستوى التنافس على الأقاليم والهيمنة على الشواطئ والجزر وطرق الملاحة. وهذا العامل قد لا يصرح به مباشرة؛ لكن مصالح المتنفذين كانت تتأثر فيه؛ مما يجعلها تصر على ثنائية الشرق والغرب بالبحث عن أسباب أخرى ومبررات ذات صبغة علمية أوغل تاريخيا.

ومن الجدير بالملاحظة أن تحديد معطيات الدور التاريخي لثنائية الشرق والغرب لم يكن مسؤولية ألقيت على عاتق مجموعة من الباحثين بعينهم، بل خاض فيها مؤرخون وفلاسفة وعلماء ورحالة وأكاديميون بمختلف مشاربهم.

وإذا كنا أمام دراسات غربية امتاز قسم منها بعمقِ المستوى والتحليل المنطقي لزوايا الاختلاف والبحث في ماهية الشرق والغرب، فأن ذلك لا يعني تجاهل حقيقة ثابتة مفادها: أن الاهتمام الأكاديمي بعالم الشرق أخذ مستويات امتازت بسياقات تطورية ارتبطت ارتباطا وثيقا بتطور الكتابات الغربية بصورة عامة.

كانت الدراسات التي قدمها الباحثون الغربيون عن التنظيمات المشكلة لعالمهم (الغربي) في بداياتها الأولى تحمل في ثناياها بعض التصورات الأيديولوجية عن عالم الشرق؛ إلا أن العناية بالطرف الآخر (الشرقي) اختلفت باختلاف الرؤية المعرفية للباحثين الغربيين، أو باختلاف المنهج المتبع في دراستهم، وهي أولا واخرا تندرج في سياق تطور الأدوار التاريخية لكلا العالمين.

وفي الوقت الذي كان فيه هؤلاء الباحثون يلقون جلَّ عنايتهم على دراسة القسم الخاص بعالمهم كانت هناك دراسات أخرى تطفو بين الحين والآخر على سطح المنهج الأكاديمي؛ ولنا أن نسميها بالعرضية، حيث يستعرض الباحث - وبشكل عرَضي - جوانبَ من معالم الشرق. ومثل ذلك النوع من الدراسات غالبا ما كان يستخرج من بطون المؤلفات الغربية التي حملت طابعا تاريخيا؛ حتى وان كان الباحث وقتها يحمل صفة رحالة يستعرض جوانب البلاد الخارجة عن حدود المنطقة التي ينتمي إليها.

ثم أتت مِن بعد ذلك دراساتٌ شقت طريقها إلى بوابة المنهج العلمي؛ وهي دراسات تناولت العالمين (الغربي والشرقي)؛ بدافع الشرح المقارنِ بين معالم الاختلاف الكامن فيما بينهما.

وقد تنوعت الدراسات المقارنة تلك؛ بتنوع اهتمامات الباحثين؛ وظهر منها دراسات انصبت عنايتها على معالم التشكيل الحضاري، وجلّ ذلك الاهتمام وقع على عاتق الفلاسفة والمفكرين الغربيين المهتمين بطبيعة العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب، والبحث في معالم المكونات المشكّلة لكلتا الحضارتين (الشرقية والغربية).

ولا يخفى أن تلك الدراسات تطورت بعد أن أدخلت في برنامجها قضية العوامل الكامنة وراء انحلال واضمحلال حضارات ونشوء أخرى، أي ظهور فلسفة التاريخ بمختلف مناهجها وانتماءاتها؛ خصوصا بعد آن جرى تحليل منهج ابن خلدون في ذلك المجال العسير، والعمل على تطويره ليصبَ في مصلحة الغرب عبر دعم مقومات تفوقه دعما علميا.

كما مثلت الخشية على مصير الحضارة الغربية محركا آخرا لدفع عجلة البحث في تلك الدراسات.

ثم ظهرت دراسات مقارنة أخرى تناولت الجانب الانثروبولوجي، ومواضيع من مثل: مظاهر اختلاف الأعراق والأجناس البشرية؛ وصبَّت جل عنايتها بدراسة الفوارق البايولوجية بين أجناس الشرق وتباينها عن أجناس الغرب، وأيضا ظهرت دراسات تناولت التشكيلات الدينية للمجتمعات، وأخرى ولجت مجال دراسة طبيعة الأنظمة السياسية الحاكمة في الشرق؛ والى غيرها من الأبحاث والدراسات المقارنة الأخرى.

على أن الدراسات التي قدمت من لدن الباحثين الغربيين والمهتمين بالشرق لم تكن كلها تأخذ مسارا معرفيا واحدا، فـ بالقدر الذي اهتم البعض منهم بالتعريف بالعالم الشرقي من منطلق معرفي كان هناك فريقا آخر يؤسس لنزعة المركزية؛ في ظل ذلك الكم الهائل والمتنوع من الدراسات والأبحاث؛ واحتاج في ذلك الى دعما فيلولوجيا موغلا في القِدم يدعم هذا التنافر الثنائي ويؤسس له.

كانت النزعة المسيطرة على مجالات البحث المعرفي قد طغت عليها روحُ تدعو إلى إبراز تفوق العالم الغربي على نظيره الشرقي، وعزز ذلك التفوق المادي الأخير الذي أحرز الجانب الغربي وهو ما مكّنه ليس التأثير في الشرق فحسب، وإنما حتى إعادة صنعه وتشكيله من جديد؛ لا سيما وان الغرب تمكن في القرنين الأخيرين من أن يحقق لنفسه العوامل التي جعلته يحرز تفوقا على العالم الشرقي الذي كان في يوم من الأيام أبا لأعظم الحضارات التي شهدتها البشرية، لكن يجري طمس هذا الأثر الشرقي أو تبرير تغييبه بحجة انتهاء حقبته؛ وانه لم يكن يشكل إلا مرحلة طفولة للحضارة البشرية بعامة.

وهكذا برزت دراسات غربية تمثل المنظومة الأيديولوجية ذات الطابع الاستراتيجي وبالأخص الشرق أوسطية، تعمل على تقديم تنظيرات تدعم فكرة تمركز الثقل في الغرب، وتجعل من الشرق عينة خصبة لكل ما من شأنه يعزز مركزية الغرب في إدارة العالم، أو أحيانا تعمل على منع نهضته نهضةً تمكنه من أن يكون ندا أو منافسا لمركزيتها وهمينتها.

من هنا جرى تدعيمُ فكرة صراع الحضارات في مقابل جهود أخرى تهدف إلى الحد من الصدام فتسمي نفسها حوار الحضارات. ولاشك فان فكرة المركزية الغربية وهيمنتها الاستراتيجية من خلال فكر العولمة الغربية، تستعدي الكشف عن هذا المضمار الخطير الذي يمس حياة المجتمعات الشرقية والغربية كلتاهما، إذا الشعوب غالبا لا تعمل على تعميق شقة الخلاف والاختلاف والتنافر بقدر ما تفعّلها السياسة وأساطين الفكر والثقافات.

ومن هنا يكون هذا الكتاب أيضا ذا صلة وهدف يصب في مضمار الحوار الحضاري، لكن بعد الأخذ بتلابيب الحقيقة؛ وتحري الوقائع والأفكار الداخلة في هذا الشأن.

والكتابُ على الحقيقة مخاضٌ عسير؛ ومركب صعب؛ يكشف عن حشدٍ من الأفكار والنصوص التي طرحها الفلاسفة والمفكرون الغربيون بشتى مشاربهم وأزمانهم عن الشرق عامة؛ وعن الشرق الاسلامي خاصة.

إن الفيلولوجيا (ونعني بها: فحص وتحليل النص التاريخي) تكشف عن مرجعية اشتغال الذهن الغربي وآلية التصور لديه؛ والتي تعمل على انساق مختلفة لتصنعَ - واقعا أو متخَيَلا - عن الآخر؛ متأثرةً بالمواقف الاعتقادية والنفسية والأحداث التاريخية والسياسية. وهذا هو ذاته ما يتمخض عن كتابات استشراقية عرّفتْ بالشرق تعريفا ذا طابع أكاديمي مفيد؛ لكنها - من طريق آخر - أسهمت في تصنيع صورة نصوصية (فيلولوجية) عن الشرق ذات أبعاد حديثة مستجدة أخذت مستوى الوقائع والحقيقة في أذهان المتلقين والقراء؛ وانعكست وما زالت على المواقف السياسية والثقافية تجاه الشرق والشرقيين بعامة.

وهذا ما حدا بالمؤلفة الى تتبع جذور خطاب الاستشراق في الحضارات القديمة التي يحاول الغرب المعاصر اعتبارها إرثا له ومرجعا؛ وقد احسنت في هذا لأنه بالفعل إرث نصوصي اتخذ كحقائق ثابتة لتمرير هذه ثنائيتي الشرق والغرب في العصر الحديث.

شكّلت النصوص والتحليلات في ثنياء الكتاب كشفا عن المرجعية التي يشتغل عليها المخيال الغربي عن الشرق؛ والتي ما يزال صداها يفعل فعله في الثقافة الغربية، وقد عملت المؤلفة على تبويب تلك النصوص تبويبا تسلسليا منتظما يسهِّل على القارئ الالمامَ بهذا الإرث التصوري للغرب تجاه الشرق، ومن ثمَّ أتت التحليلات والنقود - حيثما اقتضى الحال - لتجنب القارئ الوقوع في إسار تلك النصوص التي غالبا ما داخلها الخلط والتحامل والتعميم.

وميزةُ الكتاب الأخرى تتلخص في الاحاطة والشمول في تتبع مسار الفيلولوجيا؛ فيما يخص موضوع الشرق ومفرداته، مما يؤهل الكتاب لأن يكون مرجعا في كل باب او

عنوان من العناوين التي تضمنها؛ يفيد منه الباحثون الذين يطمحون الى التوسع والتخصص.

وهذا التتبع الخطي في الحقيقة يكشف عن الجانب التطوري للمخيال الغربي عن الشرق؛ لذلك نجد في الكتاب الباحثَ المعني بفلسفة التاريخ؛ والباحث المتمرس في الاستشراق - الذي هو تخصص المؤلفة بالاساس - وهي ميزة قل أن تجدها لدى الباحثين في مجال الاستشراق فالاستشراق تخصص يحتاج الى وعي بالتاريخ؛ سواء التاريخ الاخباري أو فلسفة التاريخ؛ لأن أحدا لن يستطيع سبرَ أهداف المستشرقين ومناهجهم إلا الذي له عناية وخبرة في التاريخ الذي يستمدون منه هم أيضا مواقف وتصورات؛ فهو إرثهم؛ ومرجعيتهم الفيلوجية.

والمؤلفة حرصت على تتبع سلالات الافكار المعاصرة بخصوص رؤية الغرب للشرق؛ فجاء الربط بين ما هو حديث وما هو قديم متوازنا؛ يشبع القارئ بالمعرفة حول مصادر التشكيل الذهني الغربي وطبيعته وأسلوبه وتطوره.

وإذن فهذا الكتاب جهدا استغرابيا ايضا؛ إن صح التعبير؛ فهو يكشف عن طبيعة التفكير الغربي ومساقاته واهدافه؛ تماما كما عمل المستشرقون على رصد العقل الشرقي من خلال دراساتهم وبحوثهم واستقصاءاتهم وآرائهم.

على أن لنا على الكتاب ملاحظات منها:

كان ينبغي للكتاب أن يكون كتابين اثنين؛ أحدهما يعنى بمجال الفلسفة والآخر بالاستشراق؛ نظرا لضخامة الموضوع وتشعبه، مع أننا سلمنا - وهذا يحسب للمؤلفة - ضرورة ان يكون ناقد الاستشراق على دراية واسعة بالفلسفة عامة وبفلسفة التاريخ خاصة؛ لكن المؤلفة أصرت على ركوب الموجة وهي في أوجِّها؛ فجمعتْ بين الاثنين.

ثم هنالك جوانبُ أخرى في الفلسفة اليونانية تحديدا يحاول الغرب استخدامها للترويج لثقافة الاقصاء أحيانا، هي على النقيض تماما مِن فكرة التمايز بين الشرق

والغرب؛ فمثلا الكلبيون عارضوا فكرة العصبية العرقية والوطنية التي لقيت تأييدا من أعلام فلاسفة اليونان ومنهم أفلاطون وأرسطو. ومن فلسفة الكلبيين بدأ الاسكندر المقدوني بتسفيه سيادة اليونان على شعوب الأرض وإزالة الفوارق الجنسية بينها؛ رغبة منه في استخلاص شعب يدين بإمرته.

واستخلص الرواقيون من الكلبيين بعد قرنين تقريبا فكرة العالمية كنتيجة مباشرة لفكرة الماهيات الفردية لديهم؛ والتي لا تربط بينها علاقات؛ فبدت ماهية الانسان مجردة عن علاقات العصبية والقومية.

وتجاوز التركيزعلى هذه الفكرة من لدن الغرب يكشف عن حجم التشويه الذي لحق بالموقف اليوناني من الشرق؛ ليعزل الشرق عن الغرب عزلا تؤوب مرجعيته الى اليونان جملة؛ وهذا ليس بشيء.

وأخيرا فكل هذا ليس ينال من هذا البناء المتشعب العميق للكتاب؛ الذي قدمته المؤلفة وهي تخلع الأغصانَ الهرمة التي حجبت الضوءَ عن أعشاب الحقيقة وأزاهيرها.

وبالتالي فهو جهدٌ وهو عناءٌ؛ وهو أملٌ يطمح إليه أهل العلم في تحري الحقيقة وترسيخ قيمة الإنسان في الإنسان؛ بمعزل عن عرقه واعتقاده، فبناء الله في الأرض هو الإنسان؛ فشكرا لها على جهدها؛ ولها الفضل كله والعرفان.

أ. م. د فارس عزيز المدرس

الفصل الأول

الشرق التاريخي والشرق الاستشراقي

الفصل الأول

الشرق التاريخي والشرق الاستشراقي

أولا: الشرق والاستشراق

هناك علاقةٌ وثيقة بين مصطلحي الشرق والاستشراق، فالشرق معنيٌّ به المناطق الخارجة عن محيط الغرب الأوربي؛ والاستشراق علم أكاديمي منظم؛ ظهر تلبية للحاجة المعرفة الغربية بالشرق؛ ويعمل جنبا الى جنب مع الدراسات الغربية الأخرى التي قدمها فلاسفة ومفكرون تناولوا الشرق في كتاباتهم، وبحثوا في معالمه الحضارية ودوره في سياق الحدث التاريخي العام.

أ- في ماهية الشرق

غالبا ما كانت المصطلحات التي تنبثق عن الدراسات تمثل انعكاسا لموضوع الدراسة نفسها، وتحمل معها المدلول المعني بالدراسة، وإذا وقفنا أمام المدلول الاصطلاحي لـ الشرق والغرب نجد المصطلحين استمدا التسمية من فاصل واحد بينهما ألا وهو الزمن في صيغة الشمس من حيث شروقها بالنسبة للشرق وغروبها بالنسبة للغرب؛ فكان الشرق على وفق معاجم اللغة العربية "شرق المكان شرقا: أي أشرقت عليه الشمس"[1]، واصل لفظة الشرق أوربيا مأخوذ من "لفظة Oriens اللاتينية؛ وتعني الشروق، فإذا كان الغرب هو الموقع الجغرافي حيث تغيب الشمس؛ فالشرق هو المكان المقابل له[2].

---

(1) المعجم الوسيط،1/ 480.

(2) Lisa, French and British Orientalisms,pp.32

واذا كان المصطلحان شرق / غرب يعبران عن الموقع من حيث شروق الشمس وغروبها، فهو من جهة ثانية اتخذا من التباين الزمني واختلاف الموقع أحد الفواصل الأساسية لتمييز العالمين، وتحديد علاقاتهما بالتطورات التاريخية، التي تناولها فلاسفة الغرب وعلماؤه ومفكروه [1]؛ كما أكد على ذلك الفيلسوف الألماني هيگل(1770–1831) حين أوضح ان المدلول اللغوي للشرق والغرب يبرز جوانبَ فهم الحركة التاريخية؛ مبينا أن تاريخ الكون يمتد:" من الشرق الى الغرب، لأن أوربا هي حقا النهاية، واسيا هي بداية التاريخ ذلك لأنه وبالرغم من أن الأرض تشكل كرة، فالتاريخ لا يصف حلقة تحيط بهذه الكرة، فلها بالأحرى شرق محدد يقع في آسيا، وهناك تشرق الشمس الخارجية والطبيعية وفي الغرب، تغيب، وفي المقابل تشرق الشمس الداخلية للوعي بالذات والتي تنشر بريقا عاليا[2].

لكن الاختلاف حول ما كان قد بدأ موقعا جغرافيا اتخذ طابعا ايديولوجيا[3]؛ فالغرب لم يكن "نقيضا للشرق بقدر ما كان خليفته الإلهية. كان فجر التاريخ في الشرق ولكن نضوجه كان في الأراضي المسائية للغرب وتبع التفسخَ الشرقي التجدد الغربي"[4]. بهذه الكلمات حاول جيرمي سولت التعبير عن التناقض بين هذين المصطلحين؛ وهو تفسير مسطح مبسط لرؤية هيجل ذاتها.

حمل التقسيم القديم للعالم إلى الشرق والغرب معه ومنذ بداياته الأولى المكامن الداخلية لعوامل التنافر والاختلاف بين هذين العالمين؛ وإن كان المتحكم الأساس في ذلك التنافر والاختلاف هو التباين الداخلي بين مستويات التحضر والتقدم الذي يحمله كل منهما، فالشرق الذي وجد نفسه يوما مؤسسا لأعظم الحضارات التي عرفها العالم وذا

---

(1)Dray, The Encyclopedia of philosophy of history.

(2) هنتش،الشرق الخيالي،278.

(3) Lisa. Lowe, French and British Orientalisms, p.32

(4) ينظر:تفتت الشرق الاوسط،24.

اليد الطولى لتمثيل نفسه في التاريخ ما لبث أنْ وجد أنَّ الأسس القوية التي استندت عليها أعمدته قد تهشت وتراخت تحت عجلة ذلك التاريخ نفسه، وتقدم عليه الغرب المتأخر بمراحل كثيرة ومنحه في الوقت نفسه الامتياز ليس على إدارة الشرق فحسب، وإنما حتى على تشكيله من جديد.

ب- في ماهية الاستشراق

حاول الغرب ترصد الشرق وجعله محورا لدراساته، لاسيما بعد ان وجد نفسه في موقف الأقوى المميز عن الشرق الذي صار متأخرا عليه في نواحٍ كثير، وغدت منطقة الشرق مرتكزا لدراسات ذات خصوصية اشتقت اسمها من لفظة الشرق نفسها.

ومن لفظة الشرق Orient اليونانية ذاتها اشتق مصطلح الاستشراق Orientalism الذي غدا في الغرب أشبه ما يكون بعلم قائم بذاته. ومن مصطلح الاستشراق اشتق اسم المستشرق Orientalist ذلك الشخص المختص بهذا العلم.

حدد قاموس أكسفورد المستشرق بأنه: "من تبحر في لغات الشرق وآدابه"[1]. لذلك يعرّف المستشرق ضمن المصادر اللغوية الحديثة بأنه: "من طلب علوم الشرق ولغاتها والمستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه"[2].

ومن هنا يمكن وصف هذا النوع من الدراسات المهتمة بالشرق بـ (علم دراسات الشرق) لكون من يعكف على دراسته لا يتعمق في درس أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها فحسب، بل بمجمل ما يعبر عن الشرق ويفه للغرب ومن نواح مختلفة.

---

(1) آربري،المستشرقون البريطانيون،7-8.

(2) يحيى مراد، معجم،5.

وهناك من يرى أن لفظة استشراق:"ومشتقاتها مولَّدة استعملها المحدثون في ترجمة كلمة Orientalism ثم استعملوا مِن الاسم فعلا، فقالوا :استشراق، وليس في اللغات الاجنبية، فعل مرادف للفعل العربي"[1]. وهو على أية حال في العربية مصطلح مترجم من حيث الأصل، ومن غير الجدي تتبع اشتقاقاته الفيلولوجية في اللغة العربية.

والاستشراق كما يشير بارت: قد تعرض "لتغيّر في معناه، فالشرق بالقياس [الى الالمان مثلا] يعني العالم السلافي؛ الواقع خلف الستار الحديدي – كما كان يسمى كذلك في الماضي – وهذه المنطقة يختص بها علماء شرقِ أوربا، أما الشرق الذي يختص به الاستشراق فمكانه جغرافيا في الناحية الجنوبية الشرقية بالقياس إلينا[الالمان]، وذلك الاصطلاح يرجع الى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة التي كان فيها البحر المتوسط يقع كما قيل في وسط العالم، وكانت الجهات الأصلية تحدد بالنسبة اليه، فلما انتقل مركز الإحداث السياسية الى الشمال بقي مصطلح الشرق برغم ذلك يطلق على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط ومهما يكن من أمر فان الاسم لا يبين بوضوح مستقيم المقصود منه بالضبط والمهم هو الموضوع ذاته"[2].

أما بخصوص لفظة مستشرق فيشير رودنسون الى أنها:"ظهرت في اللغة الإنجليزية حوالي عام 1779، كما دخلت كلمة الاستشراق معجم الأكاديمية الفرنسية في عام 1838، وتجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق، ولم يكن المتخصصون بعد من العدد بحيث يمكنهم تشكيل جمعيات او مجلات متخصصة في بلد واحد او منظمة واحدة من الشرق، ومن ناحية أخرى كثيرا ما كان أفق هؤلاء المستشرقين يشمل عديدا من المجالات بطريقة غير متوازنة في عمقها ومن هنا بدأ تصنيفهم (كمستشرقين) وشهدت فكرة الاستشراق تعمقا كبيرا"[3].

---

(1) الحسيني،الاستشراق نشأته وأهدافه،33.

(2) بارت، الدراسات العربية،12.

(3) رودنسون،صورة العالم الإسلامي في اوربا،74.

إن المنظور الغربي للشرق والمعبر عنه بخطاب الاستشراق لا يهدف فحسب الى دراسة الشرق بمكوناته الدينية وأبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي المكونات التي تبرز فيها عوامل الاختلاف الحضاري بين العالمين الشرقي والغربي؛ بل أن الخطاب الاستشراقي يذهب الى ابعد من ذلك من خلال سعيه الى خلق حالة إنشائية (نصوصية) قائمة على تمثيل الشرق، ذلك الشرق الذي عجز على وفق التصور الاستشراقي عن تمثيل نفسه.

وعليه فان مسؤولية ذلك التمثيل مهمة وقعت ولعقود طويلة من الزمن على عاتق المستشرقين؛ عبر ما قدمهوه من دراسات تحت عنوان الاستشراق كما يشير ادوارد سعيد حيث :" الشرق هو ما اكتشفه وسجله ووصفه وتخيله وأنتجه واخترعه الغرب وأوربا. وفيما يخص الأدب؛ فهو مصطلح يدل على الخطاب الغربي حول الشرق والذي يتضمن كما هائلا من النصوص الأدبية والاجتماعية والتاريخية واللغوية والسياسية والانثروبولوجية Anthropology (علم الإنسان) والتي تراكمت منذ عصر النهضة وبالأخص من القرن الثامن عشر الميلادي. وليس هناك في الشرق ما يقابل ذلك عن الغرب من دراسات"(1).

وعلى وفق أغلب المناهج الاستشراقية بدا التشوق في كثير من الاحيان وكأنه أختراع غربي تمت صياغته عبر مراحل مختلفة ومتعاقبة داخل الثقافة الغربية، ويؤشر هذا الاختراع مراحل تحولات الوعي الغربي بذاته، ويرسم صورا تتنوع وتختلف طبقا للاختلاف والتنوع الظرفي من الناحيتين التاريخية والسياسية، ليصبح ادراك الغرب للشرق قائما على نظام الصورة المتنوعة والتي تعكس الصراع السياسي والتاريخي في العالمين، فلم يكن نظام التصور نظاما واحديا، وإنما اقترن بما يحدث في عالم الغرب أكثر مما يحدث في أي عالم آخر"(2).

---

(1) النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية،15.

(2) الشرق الخيالي،6.

كان الاستشراق ميدانا مختصا بالتفاصيل الشرقية حيث تبدى من خلاله الحضور الشرقي (النصوصي) بكل ما عبرت عنه من دقائق الحياة، وهنا تتكشف سطوة الاستشراق في قوته على احتكار حق التفسير وإبداء الأحكام عبر الادعاء المنهجي العلمي وطلب الحقيقة[1].

أما التصورات المتعلقة بالمفاهيم الثقافية المتبادلة بين الشرق والغرب، فيجدها ادوارد سعيد تتحدد بجانبين:

الأول: أن الشرق كان دائما الموضوع الصامت الذي تم عرضه او تخيله او دراسته.

الثاني: أن الأبنية التخيلية والفكرية للشرق هي إلى حد ما نابعة من خارج الشرق نفسه[2].

إن الاهتمام الغربي بالشرق وهيمنة النسق[3] الاكاديمي على الخطاب الاستشراقي كان تمثيلا طبيعيا لنتاج المخيال الغربي الذي كان يعيد باستمرار انتاج الشرق ويكوّن صورته للطرف الاخر (الغرب)؛ طبقا لخطاب كان جاهزا ومنمقا ومهيأ من اجل القراءة والفهم والاستيعاب؛ اكثر من انتمائه الى الواقع والصيرورة السوسيولوجية المتغيرة؛ لذلك تحول الى شفرة ترسم مسارا ارتداديا[4]. وهو عموما – ووفق معايير اجرائية – خطابٌ موجه؛ سواء أعاد تشكيل الشرق بصورة صحيحة أو غير صحيحة.

---

(1) إدوارد سعيد، العالم والنص والقارئ، 230.

(2) ادوارد سعيد،الاستشراق،101.

(3) النسق: مجموعة من الأحكام مرتبة وفق نظام استنباطي يستند على مجموعة قضايا توضع كمقدمات تسمى مسلمات يُقرر صدقها على سبيل التسليم. والنسق المنهجي هو الذي يسير على وفق مواقف ومقررات يرى ثبوتها مقدما. فيقيس عليها أو على مشابهاتها. ينظر: الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، ـ 877.

(4) الشرق الخيالي،8.

ويجد الباحثون صعوبة في تحديد تاريخ للدراسات الاستشراقية، اذ هناك من جعل بدايات التكوين في قرار مجمع فيينا الكنسي في عام 1312 بالدعوة لإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوربية.

وهناك من يعود بعالم الاستشراق الى القرن الحادي عشر[1]، في حين يجد رودي رات ان بدايات الدراسات الاستشراقية في أوربا تعود الى القرن الثاني عشر حين تمت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم الى اللاتينية، كما ظهر في القرن نفسه أول قاموس لاتيني عربي[2]؛ في حين هناك مَن يرى أن دائرة الاستشراق ظهر بثوبه الفلسفي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث ظهرت الدراسات الاستشراقية التي حاولت أن تحيط بروح الشرق وخصائصه احاطة شاملة، وكانت المشروعات السياسية والاقتصادية والفكرية التي انتهجتها أوربا نحو الشرق تتطلب من اجل تحقيقها نشاطا ماديا ومعنويا[3]. وهكذا تحول الاستشراق الى جهد مؤسساتي مدعوم ماديا ومعنويا.

إن اهتمام مفكري الغرب بالشرق توثق اكثر في القرن الثامن عشر او ما يعرف بـ عصر التنوير، وبحسب الفيلسوف الالماني فردريك هيكل (1770-1831) فقد ظهر في هذا العصر مَن مجد الشرق والدراسات الشرقية، وقد تجلى ذلك الاهتمام في تأثر شوبنهاور بحكمة الهند - كما كتب جوته الديوان الشرقي[4].

ويرى المؤرخ الفرنسي مكسيم رودنسون(1915-2004) أن الدراسات الاستشراقية في عصر التنوير اصبحت اكثر اعتدالا بين الشرق والغرب وكانت تتسم في القرن الثامن عشر بطابع أخوي متفهم حين استمكنت :ألفكرة القائلة بتساوي المواهب الطبيعية لدى جميع الناس؛ والذي ساعد على انتشارها تفاؤل يفيض بالحيوية؛ متمثلا

---

(1)Arberry, Oriental Essays, p.164

(2)Tishdall, "The London School of Oriental Studies",p.397

(3) سمايلوفتش،فلسفة الاستشراق،80.

(4) هيكل، العالم الشرقي،15.

بالنزوع الديني لذلك العصر، الأمر الذي مكن الناس من القيام بدراسة نقدية للتهم التي وجهتها العصور السابقة إلى العالم الإسلامي. حقا ان القسوة والوحشية كانتا منتشرتين في الشرق، ولكن هل كان الغرب منزها عن ذلك؟[1].

ومجمل القول: عُد القرن الثامن عشر البداية العملية لمعرفة أوروبا بالدراسات الاستشراقية بمعناها الواسع، إذ تأسست معاهد متخصصة لدراسة الشرق والتي اكتسبت فيما بعد عراقة علمية لاسيما في لايدن وروما وأكسفورد، تلتها فيما بعد معاهد مماثلة في جامعات أوربية كبرى.

ويؤكد المستشرق الألماني ثيودور نولدكة(1836-1930): أن بدايات الاستشراق لم تكن منظمة بقصد ان تخدم أهدافا سياسية ما، بل كانت ثمار جهود فردية قام بها العلماء حبا بالتعرف على الشرق ولغاته وحضاراته[2]. ففي القرن الثامن عشر اخذ مصطلحا (الشرق والاستشراق) المساحة الخاصة بهما في سلم المصطلحات الأكاديمية، وصارا يُتَداولان في محيط العالم الأكاديمي كمصطلحين علميين مختصين بالدراسات الشرقية.

ومن منطلق الاهتمام الكبير بالشرق والاندفاع من لدن المهتمين بالدراسات الشرقية لإصدار منشوراتهم وأبحاثهم عن عالم الشرق أصبحت الرؤية الغربية في أوربا أكثر وضوحا عن الشرق من ذي قبل؛ بفضل تزايد أعداد المستشرقين وكتاباتهم عن المجتمع الشرقي حتى أن فيكتور هيجو علق على هذا الأمر قائلا بأن: سيل الدراسات الشرقية لم يندفع من قبل بمثل هذه الدرجة، ففي عصر لويس الرابع كان الجميع هلّينسيين، أما الآن فالجميع مستشرقون ولدينا الان عالم متخصص في كل مأثورات الشرق من الصين حتى مصر[3].

---

(1) تراث الاسلام،68.

(2) ينظر:تاريخ القران،xiii.

(3) يحيى مراد،ردود على شبهات المستشرقين،1/ 85.

ج- مكانة الشرق الأوسط في الدراسات الغربية

لابد من التنويه الى ان الشرق لدى الغرب لم يكن يعني الشرق كله، بل أصبح الشرق حسب مدلولات الغربيين وتقسيماتهم يحدده القرب والبعد عن أوربا، وتحدده درجة ثقافة تلك البلدان الشرقية وتحضرها، والشرق ينقسم على هذا الى ثلاثة أنواع، فهناك الشرق الأدنى الذي يشمل جنوب شرق آسيا والأجزاء الأخرى من غرب آسيا الأقرب الى أوربا والشرق الأقصى الذي يشمل الهند وجنوب شرق آسيا والصين واليابان.

والشرق الأوسط كان الأكثر اهمية بالنسبة للغرب من الشرقيين الآخرين، وأهمية هذه المنطقة تتجلى في :"الموقع الجغرافي، وما يترتب عليه من خطورة استراتيجية في تقرير مصائر الشعوب التي تتوطنها"[1]. ومما زاد من أهمية هذه المنطقة وقيمتها بالنسبة للغرب حين وصلت الفتوح الإسلامية في فترة من الفترات الى مشارف فرنسا غربا وفينا في الشرق وجبال الألب شمالا[2].

فإذا كان الاهتمام الشرقي بالجانب الغربي قد ظهر مبكرا من تاريخ الدولة الاسلامية ونما اكثر مع تنامي العلاقات السياسية والتجارية والثقافية بين الطرفين فان حركة الترجمة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ومع تراكم الترجمات عن السريانية واليونانية التي توفر للمسلمين مادة غنية عن حياة الأوربيين. وقد أسهم بهذا الجهد ايضا الجغرافيون الاوائل الفلكيون والطبيعيون والاداريون الذي تجلى في تقديمهم معرفة شاملة عن الكون يعكس توزيع الاراضي في المعمورة والاقاليم. وقد استفادوا هؤلاء من علوم الاوائل: اليونان، الهنود، الفرس ومن معطيات الرحلات التي كان لهم الفضل في حفظ الكثير منها من الضياع والتي يدونها اصحابها بانفسهم، وظهرت لديهم

---

(1) عبد الحميد الحمد،حضارات طريق الحرير،203.

(2) النملة،الشرق والغرب،229-230.

اوربا وكانها تتوزع على ثلاث مناطق، منطقة السلاف الصقالبة، ومنطقة رومية وبيزنطية ومنطقة الفرنجة وما يحيطها في الشمال من النورمان والاسكندنافيين[1].

وهذا يعني أن الثنائية الجغرافية شرق / غرب لم يكن لها حضورا في الثقافة الاسلامية المعنية بهذا الشأن. بل اتخذ الحال تسمية سياسية وجغرافية وعرقية، صقالبة فرنجةبيزنطة . وحتى تسمية الصليبين فكانت – وكمان هو معروف مبكرا في ادبيات الغرب الاوربي – تسمية وافدة وضعها الاوربيون أنفسهم.

أما عن الاهتمام الغربي المنتظم والممنهج بالشرق (الاسلامي) فقد ظهر في وقت متأخر نسبيا واتخذ طابعا جديا: "حين ذاعت ثقافة الشرق والإسلام في أوربا وحين اخذ الغرب يبسط باسم الاستعمار على الشرق والبلاد الإسلامية، عندئذ نهض كثير من رجال أوربا العلماء لبحث هذا الإسلام وتراثه ورجاله محاولين معرفة سر حيويته وبقائه"[2]. كما يمكن القول ان الدراسات الاستشراقية التي استهدفت الشرق الاسلامي لم تأخذ طابعا اكاديميا منظما الا في منتصف القرن التاسع عشر اذ" لا نستطيع ان نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن التاسع عشر، لان الغربيين في اتصالهم بالشرق شغلوا أولا بنواحيه السياسية والاقتصادية، ولم يتجهوا إلا أخيرا بنواحيه الثقافية وما نراه لدى بعض مؤرخيهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية، إنما هو مستمد في الغالب من المصادر اللاتينية"[3].

---

(1) شمس الدين الكيلاني، صورة اوربا عند العرب في العصر الوسيط، 81.

(2) اجناس كولدزهير، العقيدة والشريعة،3.

(3) سمايلوفتش،فلسفة الاستشراق، 56.

وهذا الكلام لا يؤخذ على علاته؛ خلا أن يكون القصد منه الأعمال الاكاديمية باللغة الدقة والانتظام، ذلك لأن التعامل مع الشرق والشرق الاسلامي ممتدّ لدى الغربيين الى ابعد من هذه الفترة؛ لكن لنا أن نقول أن الشرق الإسلامي استشراقيا كان المجال الأكثر حضورا والاكثر حضوة والاشمل بالبحث والتميز من غيره من المجتمعات الشرقية الأخرى؛ في الفترة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي بدايات الدراسات الاستشراقية الاكاديمية المنظمة.

ويمكن القول ان الشرق الإسلامي كان قد لقي حضورا واهتماما لدى الغربيين للاسباب التالية:

1- للخصوصية التي تميز المجتمعات الإسلامية عن غيرها من المجتمعات الشرقية الأخرى ويتدفق نبع تلك الخصوصية من الهوية الدينية؛ لكون الإسلام هو محور لجميع الأنظمة العامة في الدولة الإسلامية على اختلاف مستوياتها سياسية كانت ام اقتصادية ام اجتماعية ام ثقافية الأمر الذي جعل الشرق الإسلامي المرتكز الدائم بالنسبة للدراسات الاستشراقية.

2- ارتباط المجتمعات الغربية بالشعوب الشرقية لاسيما الإسلامية ارتباطا مباشرا، تحديدا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وذلك على اثر ارتباط المصالح الغربية بالبيئات الشرقية ذلك الارتباط الذي تولد نتيجة تحول اغلب المجتمعات الشرقية الى مستعمرات تتنافس الدول غربية عليها كما هو الحال مع فرنسا وبريطانية وألمانية .. وغيرها من الدول الأوربية الأخرى، الأمر الذي زاد من تحفيز تلك الدول على العناية بأمر الشعوب الشرقية عامة والإسلامية بخاصة من خلال إنشاء مؤسسات ذات طابع أكاديمي الى جانب مؤسسات سياسية تعمل في مجال دعم السيطرة الغربية على مستعمراتها.

والذي يميز الدراسات الاستشراقية بخصوص الشرق الإسلامي عن أماكن الشرق الأخرى هو قصدية تلك الدراسات وبعدها النفسي والديني؛ فالأخيرة تختلف في تصور الغرب ورؤيته لها بخلوها من الرواسب التاريخية والاعتقادية التي تتعلق بالشرق الإسلامي حصرا.

ومع هذا فهناك ومن الغربيين خصوصا من يريد تعميم مجال الاستشراق محتجا بأن الاستشراق يمتلك خصائص متغيرة تاريخيا وجغرافيا أكثر مما يذهب إليه البعض فهم يضيفون إلى مجاله ونتيجة لتغيرات زمنية ومصالح متباينة وسط آسيا وشمال إفريقيا وتركيا هذا فضلا عن الشرق الأوسط. أي بمعنى آخر كل الأماكن التي تندرج تحت جناح المصالح الغربية الاستعمارية[1].

3- وهناك سبب آخر يتمثل في متطلبات الهيمنة السياسية على مستوى معرفي؛ فالاستعمار تطلب على الدوام دعما اكاديميا؛ للكشف عن عناصر القوة والضعف في العالم الاسلام؛ على مستوى المجتمع وعلى مستوى المدخلات السياسية والعقيدية؛ لذلك انصب اهتمامٌ كبير على لغة القران وعلى الفرق الاسلامية وعلى قضية الخلافة، وليس من العجب مثلا ان نرى الاهتمام المبكر لشركة الهند الشرقية بالدراسات الاستشراقية في الهند وتأسيسها لقواعد الاستشراق وربطه بالجهد الاكاديمي في بريطانيا.

د- **مستويات الخطاب الاستشراقي**

وعلى نحو عام يمكن القول ان الاستشراق في تصوره للشرق يتجه نحو تشكيل خطابه على مستويات ثلاثة:

- المستوى الأول: ومن حيث المبدأ تكوين تصور غربي عام وشامل عن الشرق ومجتمعاته وكل ما له علاقة به من حيث فنونه وعقائده وعاداته وتقاليده التي

(1) Graham Huggan , Reading Orientalism, p. 125

لا تتطابق في مستوياتها او تتشابه في معطياتها مع الطرف الآخر الغربي، ويجري تقديمه للغرب على شكل نسق يتمخض عنه تعريف المجتمع الغربي بالشرق المقابل له ويعمل على إزالة الجهل والغموض الذي يكتنف المعرفة بعالم الشرق بما يساعد ذلك الغرب على تحقيق علاقات أكثر وضوحا لمعرفة الآخر؛ لكن على وفق صياغات غربية تتمثل فيه ابراز معالم الاختلاف بين المستويين الثقافي والحضاري لكلا العالمين.

- المستوى الثاني: وهو مستوى يسعى في حقيقة الأمر وفي اغلب الأحيان الى توكيد ماهية العوامل التي تؤدي بأن يكون الشرق وفق المنظور الغربي متأخرا عليه في المجالات التي يجد الغرب نفسه متقدما عليه؛ أي تلك المجالات التي يتقدم فيها العالم الغربي عن الشرقي لاسيما في القرنين التاسع عشر والعشرين، وغالبا ما يميل ذلك المستوى الى إحالة عوامل ذلك التأخر الى المؤثرات الدينية على الإنسان الشرقي، ويعده المحور الذي يجب معالجته في اية عملية تستهدف إعادة صياغة جديدة لذلك المجتمع.

- المستوى الثالث: تكوين خطاب استشراقي مغلف بإطار أكاديمي وذي مضمون سياسي لصلته المباشرة بالمؤسسات والمنظمات السياسية الغربية، وهذا الخطاب يختص في اغلب الأحيان بمجال ذي بعد سياسي او اقتصادي او اجتماعي او ثقافي او ربما يشمل جميع هذه الأبعاد، وبحسب ما تمليه طبيعة المؤسسة المهتمة بجانب من تلك الدراسات، ويعمل مثل هذا النوع من الخطاب على تعريف المراكز السياسية العليا في الغرب بأهم المكونات الداخلية بالنسبة للتشكيل البنيوي لدول الشرق وكل ما له علاقة او صلة بالايدولوجيات الشرقية بما يساعد هذه المؤسسات على تكوين استراتيجيات عامة تنصب في خدمة علاقاتها بالشرق، وبما يدعم مصالحها في المنطقة، لاسيما في منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على اثر التوسع الغربي الهائل الذي حدث

في منطقة الشرق ووقوع معظم مناطق الشرق الإسلامي تحت السيطرة الغربية، الأمر الذي استدعى الى وجود دراسات تخدم أول ما تخدم الوجود الغربي بالشرق، الأمر الذي دفع دولا مثل بريطانيا على إنشاء مؤسسات أكاديمية تحتضن المستشرقين، وتعمل من اجل دعم مصالحها عبر الدراسات الاستشراقية المقدمة إليها.

ثانيا : الصورة اليونانية والرومانية عن الشرق

إن الحديث عن التصور اليوناني والروماني للشرق يسحب القارئ الى التبحر في فكرة جوهرية ألا وهي نشأة أوربا نفسها وعلاقتها بالتالي بالعالم اليوناني القديم.

تذهب فكرة نشأة اوربا في الواقع الى فكرة اسطورية اغريقية قديمة تعود بجذورها الى حبكة سامية تتجلى في الآلهة اوربا او ما تسمى سيانيد والتي كانت لها العديد من الاخوات واسيا كانت من بينهن، كان قد اغواها ثور اشقر يتلبس هيئة الاله زوس حيث خطفها الى الاراضي الاسيوية، إلا انها طارت على ظهر حصان الى جزيرة كريت وهناك تم اغتصابها، حتى قيل انه كان حلما نبويا كانت اوربا قد حلمته في الليلة السابقة لاختطافها، اذ ظهر عليها ثمة ارضين تتنازعانها هما ارض آسيا والارض المقابلة لها[1].

ويبحث تييري هنتش في جذور تلك الاسطورة، ويجد انها كانت تعد مغذيا حيا يمكن به اشباع حاجة الغرب نحو اصوله وهويته، وفي أن اوربا انتزعت من وطنها الام لتتلقى اللقاح الجوبيتري ويقدر لها ان تقوم بـ دور السيد فيما بعد، لذلك فأن تاريخ اوربا يتأسس من خلال انتمائها الى اسيا وابراز خصوصية اليونان حتى عادت جميع الشعوب التي سارت على خطى الركب الهيليني الى هذا التاريخ، وبهذا لم يعد امام اليونان سوى ان تعلن انتمائها الى اوربا التي اسستها، مما دعا ريجموند ان يقول أن الميسن تمثل في ذلك الوقت ولادة أوربا الهيلينية، فحققت تلك الاسطورة الارتباط اللازمم بين اسيا واليونان

(1) هنتش،الشرق الخيالي،36–37.

اولا واليونان واوربا. والارتباط الثاني كان اكثر تلاحما من الاول فقد احتوى على منـابع الحضارة الهيلينية المغذية لاوربا، ويبدو ان ذلك ما حدا بـ بايلي فور ان يكتب عنها قائلا:" وهناك بين فن الكهوف في فرنسا وبين الفن الاغريقي في مجمله(على الرغم من ان قرنا او قرنين من الزمان يفصلهما) وشائج اوثق مما بين الفـن الاغريقـي والفـن الـشرقي الـذي سبقه او تبعه مباشرة او حتى عاصره"[1].

وسنرى تكرار الخلط لدى هنتش وكثيرين غيره حين يقرن حـديث اليونـانيين عـن أنفسهم في مقابل الشرق الاسيوي، لاسيما في اسطورة أوربا وآسيا والتي لا تحتمل أبدا – في بدايتها – بعدا جغرافيا؛ وهي في جذورها أسطورة شرقية بالأساس.

أ. الشرق في التصور اليوناني

إن البدايات الأولى لتمثيل الشرق عامة يستشف من البصمات الأولى التي تركهـا المؤرخون والجغرافيون، فضلا عن الرحالة الإغريق القدامى، حيـث قـدم هـؤلاء العديـد من الكتابات عن بلاد اليونان والتي احتوت بدورها على بعض الاشارات عن الـشعوب والبلدان التي تقع خارج نفوذهم.

وهذه المعلومـات وان كانـت لا تعـدو في اغلـب الاحيـان إشـارات وردت عـن الشرق إلا انها في الوقت نفسه ذات قيمـة كـبيرة للمهـتمين بالدراسـات الـشرقية عامـة، وهناك من ذهب الى جعل هذه الاشارات الجـذور الحيـة لنـشأة الدراسـات الاسـتشراقية نفسها فـ :" نشأت البذور الأولى للاستشراق قبل الميلاد بعدة قرون ولكنها كانت في حاجة الى قوة تنميها وتدفعها الى الأمام بخطوات حثيثة ولم تتهيأ هذه القـوة الا بظهـور الإسـلام واندفاعه نحو الغرب الذي اضطر الى دراسته والبحث فيه وفي كل ما يتعلق به"[2].

---

(1) المصدر نفسه،36-37.

(2) ينظر:معجم اسماء المستشرقون،38.

لكن القول إن الدراسات الاستشراقية انبثقت من التصورات الاغريقية وحتى الرومانية يعد تضخيم لا مبررَ له؛ لكون هذه الجهود بعيدة من حيث المفهوم العام الذي لف تعريف الاستشراق من لدن المهتمين بالدراسات الاستشراقية سواء كانوا شرقيين ام غربيين.

والتقسيم الجغرافي القديم للعالم الذي وضعه الاغريق يعطي صورة واضحة لموقع الشرق بالنسبة للعالم الإغريقي، وهذا التقسيم قائم على تقسيم العالم على جزءين: أوروبا الواقعة الى غرب بحر إيجة والبحر الأسود، وآسيا التي تقع الى الشرق من هذه المياه[1]. ومن ثم جاء التقسيم الثلاثي لكرة الأرض التي أصبحت تشكل على وفق ذلك أي ما اعتقدوا على تسميته انه الجزء اليابس من الأرض، فالبحر المتوسط كان في تصورهم يقع في مركز الأرض وأوربا الى الشمال منه، وآسيا الى الشرق[2].

ومن الجدير بالذكر ان التصور الغربي لصورة الشرق من خلال المنظور الاغريقي على اساس البحر المتوسط لا يعد بطبيعة الحال مسألة حاسمة في تكوين صورة الشرق، وذلك بسبب اللبس في تصوير حدود البحر المتوسط وهذا ما اشار اليه هنتش بصراحة معلقا على ذلك بقوله:"اللبس ناتج عن مغالطة دلالية فعبارة (الشرق) – التي تدل هنا على البحر المتوسط–قد غيرت من معناها عبر القرون، فلا علاقة كبيرة بين شرق العهد الاغريقي، اللاتيني القديم، مع شرقنا. والدليل على ذلك هو ان معظم الغربيين اليوم يشخصون–وفي هذا الامر اجحاف طبعا–بلاد الاغريق القديمة بالغرب، مع انها تقع على الجانب الشرقي من هذا الخط الذي يبعث على الحيرة"[3].

---

(1) برنارد لويس،اكتشاف المسلمون لاوربا،69.

(2) حسين يوسف،مدخل الى الاستشراق،38.

(3) الشرق الخيالي،129.

لكن رأي هنتش لا يجد هو الآخر تبريرا منطقيا كافيا لرفض فكرة كون البحر المتوسط اساسا للفصل بين منطقتين واقعتين على سواحله، لأن البحر المتوسط بقي يفصل بين جهتين معلومتين؛ فضلا عن كون التغيرات الجغرافية لسواحله لم يحصل لها تغيرات كبرى تخل بالمعنى المراد (بشرق البحر المتوسط وغربه). وحتى لو افترضنا جدلا ان تغيرات كبرى حدثت في جغرافية البحر المتوسط، فاليونان تحدثوا عنه وعن سواحله في عصرهم هم؛ فما علاقة تصوراتنا المعاصرة عن موقعه الحالي وجغرافيته.

وفي دراسة قدمها العالمان الأمريكيان مارتن لويس وكارين ويكن أفصحا عن ذلك الأمر وتوصلا الى القول:"بأن مجالات التقسيم الجغرافي التي نتعامل معها بوصفها مسلمات علمية من تقسيم القارات الى التمييز بين الشرق والغرب، ليست تقسيمات موضوعية تماما، فهي في الحقيقة تقسيمات أساسها مفاهيم ثقافية حملها الأوربيون؛ ممن وقعت على عاتقهم مسؤولية التحديد المنهجي لعلوم المعرفة الإنسانية وإكسابها صفة الموضوعية"[1].

لكن ايا كان من موضوعية التقسيم القديم للعالم ودور البحر الابيض المتوسط في تشكيل ذلك التقسيم، فأن هذا الامر لا يلغي في ان البحر المتوسط كان يشكل المكان المتميز والسطح الفيزيائي والتاريخي الذي لايمكن تحاشيه لدراسة العلاقات بين الشرق والغرب، وفي ان الحضارات القديمة تعد نقطة الانطلاق الحتمية، فالخيال والواقع كانا يتشابكان بشكل وثيق كما هو الحال مع البحر المتوسط.

اذ كان البحر المتوسط يعد ومنذ القدم الحد الفاصل بين العالمين الشرقي والغربي، بل هو في الواقع كان يعد منطقة افرزت حالة من حالات التنازع والانفصال في ان واحد، ويتساءل تيري هنتش: هل حصل ذلك الانفصال والتنازع في البحر المتوسط منذ عهد الحضارات القديمة ؟ ففي الشرق كانت تقع الحضارات القديمة السومرية والمصرية

(1) هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم،3.

العظيمة؟ وباي سحر من التاريخ اصبح بحسب هنتش البحر المتوسط هو الوسط والداخل؟[1].

في المسار التاريخي هناك علاقات حضارية قديمة كانت تربط اليونان وبلاد الشرق، اذ اخذ اليونان يقتبسون أسس الحضارة وعناصرها من المصريين والبابليين والفينيقيين، فمثلا أثرت الحضارة المصرية تأثيرا كبيرا بالحضارة الكريتية والتي كان يطلق عليها المؤرخون اسم الحضارة الإيجية والتي كانت تعد الأرضية الأساسية التي قام عليها حضارة اليونان.

والعلاقة بين مصر وكريت قديمة تعود الى العصور الحجرية القديمة، حيث تشير الوثائق والكتابات التي وجدت سواء في مصر او كريت الى ان هناك علاقات وثيقة قامت بين الطرفين كما تشير كتابة مصرية الى شعوب(هانيبو) أي الشعوب المحاطة بالمياه[2].

وغالبا ما كانت الحروب التي يخوضها الإغريق مع البلاد الواقعة على حدودهم تعد إحدى أهم المصادر الأساسية في دراسة التصور اليوناني القديم عن الشرق، وتكشف لنا طبيعة العلاقة بين الإغريق والشعوب الآسيوية منذ القدم من خلال سرد بعض التفاصيل عن منطقة الشرق خلال الحديث عن الملاحم البطولية في بلاد اليونان، وقد اسهمت هذه الملاحم الى حد ما في إعطاء بعض المعلومات التاريخية التي عملت على تقريب صورة الشرق قديما عند الشعوب اليونانية القديمة.

فمثلا كانت حرب طروادة التي وقعت بين الإغريق وطروادة الواقعة في آسيا الصغرى ودامت حوالي عشر سنوات من بين أهم الاحداث التي يمكن الاستعانة بها في دراسة صورة الشرق القديم والتي تتجلى بعض جوانبها في إلياذة الشاعر الإغريقي

(1) الشرق الخيالي،27-28.

(2) السائح،مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية،1/20.

هوميروس من خلال سرده لتفاصيل حرب طروادة[1]، وان كان هوميروس من النادر ما كان ينظر لهذه الحروب على إنها مواجهة بين اليونان وشعوب الشرق بزعامة طروادة، بل كونها لا تعدو بنظره سوى مواجهة بين طروادة والرابطة الايجية. كما انه لم يصف طروادة والشعوب الشرقية بالنقيض الثقافي الأحط من اليونان كما تصور البعض، اذ لم يختلف تصويره لسلوك الطرواديين حضاريا عن اليونانيين[2].

تعكس إلياذة هوميروس في الواقع النظرة اليونانية من حيث تقسيم العالم الى قطبين(أوروبا واسيا) وقد كانت للتصورات التي تركها هوميروس في الإلياذة عن صورة الشرق ذات شان عظيم في تشكيل الفكر الفلسفي الغربي فيما بعد، حتى ان الفيلسوف هيگل علق على تلك الاهمية ملفتا النظر الى ان الإلياذة قدمت مثالا للصراع الملحمي المتجذر أساسا وبصورة مطلقة في مبدأ الضرورة الأكبر، وفي تلك الحرب غزا اليونانيون شعبا آسيويا وبقيامهم بذلك أسسوا للحرب الهائلة؛ الحرب التي مثلت بصورة خاصة نقطة تحول في التاريخ اليوناني كما يبدو في منظوره التاريخ العالمي[3].

كما كانت للحروب التي وقعت بين الإغريق والإمبراطورية الفارسية دورا اخر في تشكيل صورة الشرق والشعوب الآسيوية وتكوين بعض المفاهيم الإغريقية عن المنطقة، وكان للحروب بين الإمبراطورية الفارسية والإغريق دافع لقيام اليونانيين بدراسة تاريخ بلاد فارس وحدودها الجغرافية لاستعياب فكرة مخاطر العدو، ومن هنا كانت الانطلاقة لمعرفة الخلفية التاريخية "وبدأ بالظهور نظام للخطاب حول الشرق"[4].

---

(1) عكاشة،اليونان والرومان،20.

(2) السائح،مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية،1/ 19-20.

(3) هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم،9-10

(4) المصدر نفسه،11.

ويتجلى التصور اليوناني عن الشرق بصورة أكثر وضوحا في المسرحية التي قدمها اسخيليوس(525ق.م-456 ق.م) عن الفرس في أثينا؛ والتي تقص حوادث معركة سلاميس البحرية التي وقعت عام(480ق.م) وانتصر فيها اليونان على الفرس[1].

كانت المسرحية ذات اثر كبير بالنسبة لتكوين تصورات الاستشراق فيما بعد عن الشرق، هذا الأمر الذي صرحت به اديت هول، اذ تمكنت بعد تفحص دقيق لجوانب هذه المسرحية ان تستنتج بأن اسخيليوس:" يصور الفرس طرفا مناقضا للهيلينيين وبرابرة، ويتم التأكيد بقوة على سلوكهم الهمجي؛ ليس فقط من خلال الأسلوب البلاغي ولكن أيضا من خلال استخدام مفردات ورموز جديدة مميزة وإيراد أفعال مهمة وإيقاع معين، ومن خلال المبالغة العاطفية ولاسيما في المشهد الختامي والمأساة غير مزخرفة بالتلوينات الشرقية، لكنها تنوء بالشرق من خلال الخطاب الذي هيمنت من خلاله المخيلة الأوربية على آسيا منذ ذلك الحين من قبيل تصوير سكانها كمهزومين فارهين وعاطفيين وعنيفين وكما هو الحال دائما خطرين واللغة التي عبرت فيها مسرحية (الفرس) عن استشراقها هي نتيجة جزئية لبحث الشاعر في سنوات الحروب الفارسية وما بعدها عن لغة أدبية جديدة تؤكد هيمنة هيلاس وتصور(الآخر)غازيا[2].

كما يظهر التصور الآخر لصورة الشرق عند الإغريق، ولاسيما في كتابات ابي التاريخ هيرودت(484-425 ق.م) الذي خصص ما يقارب من نصف كتابه (التاريخ) في وصف تاريخ وثقافة وعادات شعوب الإمبراطورية الفارسية والمناطق المحيطة بها. والمعروف ان هيرودت وضع اهتمامه في كتابه بتدوين وقائع الحرب الإغريقية الفارسية التي كان يعدها شغله الشاغل كما كان يقول في التمهيد لتاريخه، لكونه وجد في تلك الحروب وسيلة للتعرف على موقع الإغريق في العالم آنذاك[3].

---

(1) السائح،مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية،1/ 42.

(2) هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم،13.

(3) تاريخ هيرودت، 10.

قسم هيرودت العالم الى قسمين متعارضين وهما الإغريق والبرابرة، والمعروف ان مصطلح البرابرة كان يعد رمزا بالنسبة للإغريق للتفرقة اللغوية بين الإغريق وغيرهم من الشعوب الاخرى حتى لو كان داخل حدود القارة الأوربية[1]، إلا أن هذا المفهوم اخذ فيما بعد منحى اخر حتى أصبح مصطلح البرابرة يعني الشعوب غير الأوربية والتي لا تنطبق عليها مواصفات التحضر كما تمثلها الغرب، أي كل الشعوب التي لم تخرق مراحل التطور التي طواها الغرب[2].

ويبدو أن هيرودت سعى الى إضفاء صفات خاصة على الشرق؛ كما هو الحال في تصويره للمصريين مثلا حتى انه جعل تضاريس مصر نوعا تختلف عما هو موجود في بلاد اليونان ليقول فيهم:"ليس فقط المناخ المصري هو الغريب في هذا البلد، ونهر النيل مختلف في جريانه عن غيره من الأنهار الأخرى". وان كان هذا مثل الوصف لا يعني ان هيرودت حاول الانتقاص من شأن بلاد مصر، بل ان مثل تلك الإشارات تعمل كما يشير المؤرخ الإنجليزي بول كارتلج :"التقابل الاستقطابي؛ وهو ما يرسم شعارات هيرودت المصرية على طول عمله ويعطي الصورة النمطية الكلاسيكية للعالم الآخر على الطرف المقابل"[3]. وهيرودت لا يخفي إعجابه في العديد من الأحيان بحضارة الشرق(بابل ومصر) لأنه هو من قال ان مصر هبة النيل، وقال ان سورية(صور) هي أساس الثقافة والكتابة التي جلبها الى اليونان قدموس ابن اجنور ملك صور معتمدا في ذلك المراجع والمرويات الفينيقية[4].

---

(1) كولنجوود،فكرة التاريخ،71.

(2) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،22.

(3) هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم،16.

(4) عبد الحميد الحمد،حضارات طريق الحرير،237.

وبهذه يمكن القول ان :ألمرة الاولى التي نجد بها الروح الأوروبية وقد وعت بدايتها انما هي في بلاد الاغريق، في القرن الخامس قبل الميلاد، أي الروح التي ابرزت نفسها بازاء الاسيويين، اثناء حروب ماراثون وسلامين، هذه الحروب التي كرست حرية هيلين، والتي وطدت ولثمانية قرون العبقرية الاغريقية أي ظهور الروح الأوروبية، ومنذ ذلك الحين اخذ مفهوم اوربا بالتوسع والثراء دون ان يحدث مع ذلك أي تغيير جذري على المعطى الاول[1].

ب- الشرق في التصور الروماني

اذ لم تختلف نظرة الرومان الى عالم الشرق عن نظرة اليونان قديما فالشرق اول ما يثيره في ذهن عالم الغرب (اوربا) بكونه لا يعدو ان يكون منطقة تقع خارج حدود نطاق دولتهم، اذ يشير الأستاذ ميللر في جامعة أكسفورد في اعقاب دراساته عن الشرق الأدنى في العصر الروماني، انه كان يعني بتعبير الشرق الأدنى الروماني: تلك المنطقة التي تمتد ما بين جبال طوروس في الشمال وحتى حدود مصر جنوبا، وهي المنطقة التي كان يحدها من الغرب البحر المتوسط[2]. وقد ارتبط الرومان كالاغريق ومنذ عصور تاريخية قديمة بعلاقات وثيقة مع مناطق الشرق، وكثير ما وردت اشارات عديدة عن بلاد الشرق في كتابات المؤرخين الرومان القدامى، فمثلا نجد ان المؤرخ الروماني بليني(23-79م) في كتابه(التاريخ الطبيعي) اورد العديد من الاشارات لمنطقة الشرق خصوصا فيما يتعلق بوضعه لوائح بأسماء القبائل والمدن والقرى الموجودة في الشرق خاصة في منطقة وسط الجزيرة العربية تلك التي تعني بالخليج العربي، وقد كانت لطروحات بليني من حيث تصويره لمناطق وأسماء القبائل الخاصة بمنطقة الجزيرة العربية اهمية كبيرة حتى ان المستشرقين استعانوا بها لاحقا في تعيين ودراسة تلك المناطق والقبائل وفي زيادة وعيهم بالشرق.

---

(1) هنتش،الشرق الخيالي،39.

(2) ابو اليسر فرح،الشرق الأدنى في العصرين الهللينيستي والروماني،347.

ولما كان البحر الابيض المتوسط يعد وسيلةَ وصلٍ بين بلاد اليونان والشرق قديما؛ فقد عُد عد من وجهة نظر دارسي التاريخ الروماني حقيقة ثابتة غير قابلة للجدل؛ حتى أن المؤرخ مصطفى العبادي علق على ذلك قائلا:" من العبارات الجغرافية المشهورة ان البحر المتوسط وسيلة وصل لا فصل، ورغم ان هذا صحيح في جميع العصور إلا انه يمكن ان يقال ان الإمبراطورية الرومانية هي التي جعلت هذه العبارة الجغرافية حقيقة تاريخية ونجحت في ان تضم جميع أقطار هذا البحر في بناء سياسي وحضاري واحد استمر فترة من الزمن تربو على سبعمائة سنة فيما يعرف بالإمبراطورية الرومانية"[1].

وقد تأثر الرومان كثيرا بالفينقيين والقرطاجيين، وتعمقت علاقة الرومان بالشرق في العصر الجمهوري حين دخلوا في حروب طاحنة مع القوى السياسية المسيطرة آنذاك على المنطقة، كان من نتيجتها توسع روما في البحر المتوسط وفي البر اليوناني وفي شمال ايطاليا، ثم فيما وراء الالب بعد ذلك وبشكل خاص في غاليا، ويمكن ان تُعد نهاية الحرب البوينة عام (146ق.م) التي انتهت بتدمير الرومان لمدينة قرطاجنة انقلابا نوعيا آخر على صعيد علاقة الرومان بالشرق[2]؛ إذ قام الرومان بالتوسع في الشرق في الوقت الذي كان فيه البطالسة يحكمون مصر والسلوقون يحكمون سوريا، والمقدونيون يسيطرون على بلاد اليونان، واخذ الرومان يتدخلون مجددا في شؤون البلقان وبلاد اليونان نتيجة تجدد الصراع بين مقدونيا ومملكة البطالسة في مصر؛ واتفاق فيليب الخامس ملك مقدونيا مع انطيوخوس ملك سوريا السلوقي على اقتسام مملكة البطالسة في مصر، ثم اخذ فيليب يتوسع في بلاد اليونان وجزر ارخبيل، لكن الرومان استطاعوا هزيمة فيليب الخامس في موقعة رؤوس الكلاب(كينوسكيفالاي) وحقق الرومان نصرا اخر على انطيوخوس الكبير ملك السلوقيين في سوريا في موقعة (مانيزيا) عام(190ق.م) وبذلك

---

(1) العبادي،الامبراطورية الرومانية،107.

(2) جرجي سرمق،تاريخ اليونان.

احكم الرومان سيطرتهم على مدن اسيا الـصغرى [1]. خاصـة وان القائـدين الرومـانيين بومبي ويوليوس قيصر كانا قد تمكنا من تسجيل تاريخ ظاهر للرومان في الشرق.

سعى بومبي الى ادخال مظاهر الحضارة الهيلينية في بلاد الشرق، ومـا قـام بـه مـن تنظيمات ادارية في الولايات التي انشأها في اسيا الصغرى وسوريا اسهم الى حـد كـبير في دعم هيبة روما في الشرق[2]، في حين استطاع يوليوس قيصر ان يدعم الوجود الرومـاني في مصر وفلسطين خاصة بعد أيد سلطة الملكة المصرية كيلوباترا (51-30ق.م) في مـصر وهي من كانت تعد وقتها رمز الشرق واعانها على بلوغ تاج العرش المصري بعد اطاحته بخصومها السياسيين من افراد عائلتها[3].

ويعد تزايد مطامع الرومان في الـشرق سـببا رئيـسا دفـع بـالجغرافيين الغـرب الى الاهتمام بالحديث عن المناطق التي وصلت اليها الفتوحات الرومانية خاصة ايام قيصر في الشرق، فهذا الجغرافي سترابون قد افـاض في الحـديث عـن شـبه الجزيـرة العربيـة وقـدم للغرب صورة واضحة عن معالم المنطقة؛ خاصة وانه دوَّن اقوال سكان المنطقة من العرب انفسهم، فضلا عن ما سمعه من اخبار وحكايات كثيرة عـن بـلاد الـشرق وعـن طبيعـة معالمها الجغرافية حتى عد كتاب سترابون من اهم المصادر القديمـة لـيس في البحـث عـن صورة بلاد الشرق في المصادر الرومانية القديمة، بل ايضا في البحث عن طبيعة العلاقـات الرومانية الشرقية .

وبأمر من القيصر أغسطس رافق سترابون حاكمَ مصر الروماني اليـوس غـاليوس (26 - 24 ق م) في حملته لـضم المملكـة الـسبئية في الـيمن الى الإمبراطوريـة الرومانيـة، وقدم في كتاباته وصفا عاما وشاملا للحملة الرومانية والطـرق والمنـاطق الـتي مـرت بهـا

(1) اليونان والرومان،182-183.

(2) العبادي،الامبراطورية الرومانية،47.

(3) المصدر نفسه،63.

الحملة والسفارات المرسلة وطبيعة القتال وما واجهته الحملة من متاعب حتى انتهت اخيرا بفشلها.

ويبدو ان قيصر كان قد تعمد في ارسال سترابون مع الحملة من اجل تزويده بمعلومات عن خصائص شعوب واماكن المنطقة وعن حدود بلاد الحبشة والارض المقابلة لبلاد العرب والاقسام المجاورة من الخليج العربي، خاصة وان قيصر كان قد سمع عن غنى بلاد العرب لاسيما وانها كانت تقايض التوابل بالذهب والفضة بالاحجار الكريمة[1].

وكان سترابون قد اشار الى ارض الطيب والبخور وقسمها على اربعة اقسام: وهي معين وسبأ وقتبان وحضرموت، ونقل سترابون عن(ايراتوستينس) فيما يتعلق بطبيعة الحكومات العربية الجنوبية وعن الشعوب التي كانت قد وصلت الى مسامع اليونان والرومان، كما تطرق الى طبيعة الحياة الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية وتناول الطبقات الاجتماعية فيها[2] .

وبهذا يظهر كيف ان بلاد الشرق حظيت بمكانة خاصة في السياسية الرومانية حتى انها كانت تعد احيانا من الاسباب المباشرة للنزاع بين الشخصيات الرومانية الطموحة للسلطة. فمثلا كان اكتافيوس قد صنع لنفسه صورة المدافع عن العالم الغربي وفاتح الشرق بعد ان وضع خصمه انطونيوس في خانة الشرقيين لتحالفه مع كيلوباترا، وتمخض عن ذلك الخلاف العنيف معركة أكتيوم الحاسمة التي وقعت بين الخصمين عام(31 ق.م)[3].

---

(1) جواد علي،المفصل في تاريخ،2/ 44.

(2) المصدر نفسه،2/ 58-59.

(3) عكاشة ،اليونان والرومان،202.

وعلى الرغم من أن معركة اكتيوم كانت انعكاسا لخلافات شخصية بين اكبر شخصيتين طموحتين في روما، الا انها في الواقع استمدت أهمية لا يستهان بها، لكونها مثلت جانبا آخر للصراع بين الشرق والغرب، وهذا ما يمكن تلمسه بوضوح لو وقفنا أمام الشاعر اغسطين فرجيل الذي صرح بتلك الحقيقة في قوله:" وجاؤا يستعرضون كموجات تشع كالذهب من جانب كان هناك اغسطس قيصر يقود الإيطاليين الى المعركة ومعه مجلس الشيوخ وعامة الناس الآلهة الصغرى للوطن والآلهة الكبرى للعرق يقف على دكة عالية في سفينته تتأجج النار على صدغيه وتشع على رأسه نجمة والده جوليانوعلى الطرف المقابل يقف انطونيو ومعه جنود برابرة يكتسون مختلف الأزياء ومعه المصريون وكل قوة الشرق ، وبجانبه ثروة الشرق والأسلحة ذات الأشكال المختلفة، لقد جاء ظافرا من أمم الفجر وسواحل البحر الأحمر وتتبعه ويالخزي زوجته المصرية ومعها آلهتها ووحوشها الذين اتخذوا كل شكل حتى شكل الكلب انوبيس. حملوا السلاح ضد نبتون وفينوس ومنيرفا نفسهاإلا ان ابولو في اكتيوم وفي أعلى درجات انتقامة وتر قوسه وارتعب لمرآة المصريون وكل الهنود وحتى العرب وكل جماعة سبأ باتوا على حافة الفرار"[1].

وفي العصر الإمبراطوري حدث انقلاب خطير في سياسة الامبراطورية الرومانية في الشرق حين حاول الاباطرة الرومان نقل مركز حكمهم الى الجانب الشرقي من االبحر المتوسط. فقد نقل الامبراطور دقلديانوس(284-305ق.م) عاصمة الإمبراطورية الرومانية الى مدينة نقوميديا على الشاطئ الشرقي لبحر مرمرة واختصها برعايته وانشأ فيها الكثير من المباني، وازدادت أهمية هذه المنطقة خاصة بعد ان نقل الإمبراطور قسطنطين (306-336ق.م) العاصمة رسميا من روما الى الطرف الشرقي من البحر المتوسط، وعمد الى انشاء مدينة القسطنطينية تلك المدينة التي كانت تحيط بها من الجنوب

(1) هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم،28-29.

مياه بحر مرمرة، ومن جهة الشرق مياه مضيق البسفور ومن الشمال مياه القرن الذهبي والذي هيأ مرفأ طبيعيا عظيما للمدينة وانتقل للإقامة فيها في عام(335ق.م)[1].

وبذلك انقسمت الإمبراطورية الرومانية الى قسمين: شرقية ومركزها القسطنطينية، وغربية ومركزها روما. ومما دعم الجانب الشرقي للامبراطورية الرومانية هو ان هذا الجزء كان مركزا للثقافة والعلم اليوناني والذي بقي حيا متقدا بينما أخذت ايطاليا تخبو وتضعف حتى فضل الاباطرة اقامتهم في الشرق المزدهر حضاريا وثقافيا بدلا من الغرب الذي غلب عليه الجهل والتفكك الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والديني والاداري[2].

وكان انتقال مركز ثقل الامبراطورية الرومانية الى الجانب الشرقي من العالم قد احدث تغيرات نوعية في سياسية الامبراطورية الرومانية وعلى الصعيدين الخارجي والداخلي؛ فعلى الصعيد الخارجي أصبحت الامبراطورية الرومانية على احتكاك مباشر مع العالم الشرقي الامر الذي جعلها تتواجه بشكل مباشر مع منافستها في المنطقة وهي الامبراطورية الفارسية.

اما على الصعيد الداخلي فان الانقسام في جسد الامبراطورية الرومانية قد زاد من حدة الخلافات بين الجانبين الشرقي والغربي حتى انه حين سقطت الإمبراطورية الرومانية الغربية عام (476م) بعد ان تغلبت عليها الشعوب الجرمانية حاول بعض المؤرخين الغرب ان يعزو ذلك الى ما اسموه العدوى التي أصابتها من رذائل الشرق، اذ زعموا إنها قوضت الفضائل التي جعلت روما عظيمة يوما ما[3].

---

(1) عاشور،تاريخ اوربا في العصور الوسطى،26.

(2) عكاشة،اليونان والرومان،207.

(3) حسين يوسف،مدخل الى الاستشراق،43-44.

ثالثا: الشرق في نظرية الأجناس

كان موضوع الاجناس او ما يسمى بالأعراق قد شكل واحدا من بين أهم المواضيع التي ترصدها الآخر – الغرب- في تعريفه بالإنسان الشرقي وتمييزه عنه ضمن صفات بايولوجية وبيئية خاصة؛ وأصبح موضوع العرق من الدراسات التي سجلت حضورا للتعرف على طبائع الأمم والشعوب وصفاتها الاخلاقية والجسمانية ومعرفة موقعها في التاريخ؛ حتى ان الفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون(1841-1931) وهو احد واشهر فلاسفة الغرب قدم دراسة في كتابه(السنن النفسية لتطور الأمم) بحث فيها عن أهمية التعرف على هذا العامل في سياق أي نظرية تستهدف التعرف على أجناس البشر وأعراقهم، مشيرا الى ان " معرفة روح العرق يحل الغاز التاريخ، وتخبرنا معرفة روح العرق بأسباب العظمة والانحطاط وبالعلة في تمازج أمم وعجز أمم عن ذلك، والعرق هو حجر الزاوية الذي يقوم عليه توازن الأمم، وهو الذي يعين الحد النفسي لطموح الفاتحين ولما يبتدعونه من أخيلة العظمة والتصدر، وشأن العرق يرسخ في حياة الأمم رسوخا عظيما على الدوام، فلا يجوز جهله، وعلى ما تراه من بيان الكتب الدينية القديمة لقوة هذا الشأن تبصر الثوريون الغافلون عن الماضي يجادلون في هذه القوة"[1].

ان الدراسات الانثربولوجيا في بحثها في موضوع الأجناس كانت تأخذ طابعا يقوم على ما يمكن ان تسميه بالفرضيات القائمة على تقسيم الجنس البشري الى مجموعات بشرية كل حسب موقعه الجغرافي في العالم، وهي تدرس كل مجموعة من هذه المجموعات بصورة منفصلة عن الأخرى وتتناول العوامل التي تميز أي مجموعة من هذه الأجناس عن غيرها من حيث الشكل البيولوجي العام والطبيعة السيكولوجية وتباينها في مجالات التطور الثقافي والحضاري؛ قياسا الى غيرها من الأجناس الأخرى.

---

(1) ينظر:السنن النفسية ،10.

قسم لوبون الأمم الى أربعة أقسام وهي: العروق الابتدائية والعروق الدنيا والعروق الوسطى والعروق العليا.

- العروق الابتدائية وهي العروق التي يجد فيها لوبون أي أثر للثقافة، وهي التي ظلت برأيه حيوانية، ويتمثل هذا العرق حسب لوبون بالفيوجيين واستراليا.

-العروق الدنيا تلك التي تعد الزنوج عنوانا لها، وهي التي يجد سكانها برأيه بصيصا من الحضارة فهي بحسب لوبون: "لم تتجاوز وجوه الحضارة الغليظة، وان ورثت حضارات راقية بفعل المصادفة".

- العروق الوسطى تلك التي يخصصها لوبون بالصينيين واليابانيين والمغول والأمم السامية، وبحسب لوبون فأنّ "العرب والآشوريون واليابانيون أبدعوا نماذج حضارات راقية لم يجاوزها غير الأوربيين".

- العروق العليا تلك التي يخصها بالأمم الهندية الأوربية وهي وفقا لرأيه اثبتت قدرتها على الاختراعات العظيمة في الفنون والعلوم والصناعة سواء في عصر اليونان والرومان ام في الأزمنة الحديثة، وفي هذه "العروق ترى الحضارة مدينة بما انتهت اليه اليوم من المستوى العالي، ومن ايدي هذه العروق خرج البخار والكهرباء، واقل هذه العروق ارتقاء كالهندوس على الخصوص، قد بلغ في الفنون والآداب والفلسفة درجة لم يصل اليها المغول والصينيون والساميون قط"[1].

والجدير بالإشارة ان نظرية العروق أخذت موقعها في الغرب في القرن الثامن عشر اي في عصر التنوير، العصر الذي يجد فيه الإنسان الأوربي قيما جديدة هي العقل والتقدم واتخذ منهما أساسا لتأويله للعالم؛ حتى جاءت النظرية التطورية الاجتماعية كجواب على رغبة الإنسان الأوربي في هذا القرن من حيث ترتيب سائر الشعوب الأخرى في سلم التطور الذي يحتل هو قمة هرمه. واتخذت النظرية التطورية ايضا مبررا

---

(1) ينظر:السنن النفسية،46.

وتعليلا لتنوع الثقافات وتباينها وتفاوتها بحثا عن مسوغ يكون ذريعة لهيمنة أوروبا على البلاد الخارجة عن حدودها، وهذا ما أوجد الصيغة الفلسفية في كتابات هيكل[1].

التصنيف الأعراقي في الثقافة الغربية

يجد الباحثون ان عمليات السيطرة واستعمار البلاد الشرقية من لدن الغرب كانت من بين أكثر العوامل المؤدية الى إحداث ما يمكن ان نسميه من دون إجحاف انشطارا في النظرة العامة لأجناس العالم؛ وخلقت في الوقت نفسه شعورا متعاليا كان له عميق الاثر في ايجاد نظريات تقسيم المجتمعات البشرية الى جماعات بيولوجية متميزة؛ مع التدرج الواضح للأعراق المتفوقة والمتمثلة طبعا هنا بالجنس الأبيض والذي دعا في اغلب الأحيان باسم الجنس (الآري) او(القوقازي)، وأجناس متدنية متمثلة وفق ذلك التقسيم بسكان آسيا وأفريقيا بوصفهم اقل ذكاء وقدرة على الإنجاز الحضاري من الجنس الأبيض[2]؛ كما سيأتي ذكره لاحقا.

إن تقسيم الأجناس البشرية الى جنسين (آري وسامي)، رسخ نوعا من التعارض والتقابل والتصادم والصراع المتخفي والمعلن ولا يكاد يتوقف.

وبحسب أغلب نظريات الاجناس الغربية فالآري عامة هو العنصر الغربي الذي شعر بتفوقه على السامي الشرقي، ووجد نفسه مميزا عليه، وهو كما يسميه البعض بـ (الإنسان النوردي) ويسميه نيتشه بـ (الوحش الأشقر).[3] كما أن الاري يعني أيضا الانتماء الى مجموعة اللغات التي تعرف باسم الهندية الأوربية او الهندية الجرمانية. وهي تنقسم الى شعبتين: الشعبة الغربية او الأوربية والشعبة الشرقية الارمينية والذي يجمع بين اللغات الارية اصل مشترك هو صفات تجمع بين قواعد اللغة ومفرداتهاوكلمة اري في

---

(1) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،17.

(2)Zachary Lockman , Contending Visions of the Middle East ,p78.

(3) صائب عبد الحميد ،فلسفة التاريخ،89.

الاصل تعني (سيد الارض). اذ كان معظم قادة المجموعة الارية من البارونات اصحاب الاراضي الذين اعتادوا على احاطة انفسهم بقوى مسلحة لحماية ممتلكاتهم، ومن سلالات هؤلاء البارونات تحدر سادة الحرب الاريون.

أما الاقسام الرئيسية للمجموعات الآرية فهي التيوتونية والرومانية والسلافية الذين استقروا في غربي اوربا[1].

وهناك في الجانب الاخر (المجموعات السامية) وتنقسم الى فرعين: الفرع الاول يشمل المجموعات الاشورية والارامية والعبرية والفينقية. والفرع الثاني يشمل المجموعات العربية والاثيوبية. ويأتي العرب في المقام الاول بين هذه الاجناس من حيث العدد والمركز. اما الاراميون فهم افقرهم[2].

وقد قام الباحثون بتقسيم اللغات السامية الى ثلاث مجموعات يحددها الموقع الجغرافي بالنسبة لعالم الشرق وهي:

1-السامية الشمالية الشرقية وموطنها بلاد ما بين الرافدين.

2. السامية الشمالية الغربية وموطنها سوريا و فلسطين.

3. السامية الجنوبية وموطنها الجزيرة العربية و الحبشة.

والسامية ليست رسا Race سلالة بالمعنى المفهوم من الرس عند علماء الأحياء أي جنس له خصائص جسمية وملامح خاصة تميزه عن الأجناس البشرية الأخرى. فالتمايز والتباين في الملامح وفي العلامات الفارقة يجعل إطلاق (الرس) عليهم نوعا من الإسراف واللغو كما التباين في داخل هذه الشعوب السامية في الملامح والمظاهر الجسمية دلالة على وجود اختلاط وامتزاج في الدماء[3]. لكن يمكن القول ان السامية تسمية

---

(1) وليام غاي كار،احجار على رقعة الشطرنج،47-48.

(2) المصدر نفسه،48.

(3) جواد علي،المفصل في تاريخ،1/ 225.

حديثة اقترحها عالم اللاهوت الألماني -النمساوي اوغست لودفيغ شلوتزر عام 1781، لتكون رمزا لبعض الشعوب التي أنشأت في هذا الجزء من غرب آسيا حضارات ترتبط لغوياً وتاريخياً بها، وان كانت هذه التسمية مقترنة بشكل مباشر بالعرب والقبائل العربية التي كانت في حقيقة الأمر قد هاجرت بفعل العوامل الطبيعية من جزيرة العرب بحثاً عن الماء والكلأ، ومنها تفرعت الأقوام الأخرى، لذلك يجد الكثير من العلماء والباحثين أن العرب هم أصل العرق السامي، ومن أرومتهم تفرعت الأقوام الأخرى وتشعبت قبائلها(1).

وقد جرت العادةُ في الدراسات الانثربولوجيا على وضع صفات عامة على الجنس السامي عامة والعرب بخاصة، فكانوا يجدون في ان الساميين يحبون الحركة والتنقل والهجرة من مكان الى مكان على طريقة الاعراب وانهم ميالون الى الغزو والاخذ بالثأر وعاطفيون تتحكم العواطف في حياتهم ويغضبون لتافه الامور ويرضون بسرعة يحبون فيسرفون في حبهم ويظهرون الوجد فيه ويبغضون فيبالغون في بغضهم حتى ليصلوا الى حد القسوة والعنف لاسباب تافهة لا تستوجب كراهية ولا بغضا، فرديون في طباعهم تتغلب الفردية عليهم لذلك تراهم في الاصل قبائل، اذا اتحدت وكونت حكومة قوية كبيرة لا تلبث ان تتعرض للانفصال والتفتتقضاؤهم قضاء قبلي ونظام الحكم عندهم نظام اسسه الفكرة القبلية وديانتهم متشابهة تتجلى عندهم الغريزة الدينية واتقاد المخيلة وقوة الشعور الفردي والقسوة، وتتغلب عليهم السطحية في التفكير فلا يميلون الى التعمق في درس الاشياء للوصول الى كنهها وجوهرها كما فعل اليونان وليس لهم قابلية في فهم الامور المعقدة ولهذا صارت احكامهم عامة شاملة ساذجة ولا تعقيد فيها، لان تفكيرهم ساذج غير معقد وتفكيرهم هذا هو الذي جعلهم يبشرون بالتوحيد على حين كل الاديان الآرية-على حد قولهم -اديانا معقدة تعتقد بوجود اكثر من اله(2).

---

(1) للمزيد ينظر:هنري .س.عبودي،معجم الحضارات السامي.

(2) جواد علي،المفصل في تاريخ،1/ 259.

وواضح من هذا التعميم والتحامل - الذي تعمدنا ايراده باسهاب - انه مقولب ومختصر ومكثف ومأخوذ من عينة تتعمق فيها سمات البداوة الاولى؛ دون ذكر لتطور حاصل وتغير واختلاف تاريخي حضاري عاشته هذه الأعراق واسست لها نظما وحضارات واديان توحيدية منضبطة ومؤسسات سياسية فاقت حدود الامبراطوريات القديمة واخضعت لملكها وثقافتها ولغتها شعوبا مختلفة لقرون طويلة من الزمن، وكانت هي القطب المؤثر في اقطاب الحضور السياسي والحضاري في العالم القديم.

والنموذج هذا يشكل إن صح مرحلة بداوة مرت بها كل شعوب واعراق العالم؛ ولقابئل الڤايكنك التي ترجع اليها اصول الكثير من الاوربين تنطبق عليها مثل هذه الصفات تماما؛ ويضاف اليها صفات اخرى اكثر ايغالا في التخلف والبربرية والعيش في الظلام والعطل الحضاري؛ لكن لا يُقال عن الاوربيين أنهم آريين ونموذجهم قبائل الهون البربرية تلك!.

وقد عملت الدراسات الانثربولوجيا على قدم وساق مع غيرها من الدراسات الغربية الاخرى لوضع حدود؛ او ما يسمى بالفواصل لتميز الشعوب القاطنة في الشرق عن الشعوب القاطنة في الغرب ضمن خليط متنوع ومعقد مِن الصفات حتى على صعيد الملامح الجسمية العامة بين هذين العالمين بحيث تجعلهما متمايزين الواحد عن الاخر؛ لتنتهي تلك الفواصل بتصدر العروق الغربية على الشرقية.

ومما يلاحظ ان تلك الدراسات وفي سبيل التعرف الى الاختلافات الانثربولوجيا بين المجتمعات الشرقية والغربية انساقت بعيدا عن البحث العلمي الرصين حتى على سبيل تمييز الملامح الجسمية بين الساميين أنفسهم؛ لأن هذه الدراسات جعلت الخطوط العريضة والعلامات البارزة للملامح السامية متشابهة؛ حتى بدا الساميون على اختلاف اعراقهم وطوائفهم وانتماءاتهم العرقية والمذهبية بمثابة لوحة واحدة تعبر عن الكل.

ومهما يكن فأن هذا النوع من الدراسات على قلتها وضآلتها وكما يشير الاستاذ جواد علي: تدل على وجود فروق بارزة بين الساميين في الملامح الجسمية، في مثل شكل

الجمجمة والانف، ووجود مثل هذه الفروق لا يمكن ان يكون علاقة على وجود (جنس) بالمعنى العلمي المفهوم من (الجنس) يضم شمل الساميين، وعلى وجود عقلية خاصة بالساميين ذات حدود ورسوم تختلف عن عقليات الاجناس البشرية الاخرى[1].

العرق السامي في الثقافة الغربية

ارتبطت الآراء التي طُرحت حول تقسيمات العروق في أوائل القرن التاسع عشر بانتشار الأفكار السائدة حول ما اسماه -ادوارد سعيد- بالأسس الحيوية (علم الحياة) للتفاوت العرقي، وقد وجدت العديد من التصنيفات العرقية القائمة في كتاب كوفييه (مملكة الحيوان) وكتاب غوبينو (مقالة في التفاوت بين العروق الإنسانية) وكتاب روبرت نوكس (عروق الإنسان السوداء)، والى جانب ذلك أضيفت أفكار داروين فبدت هذه الأفكار وكأنها:تؤكد السريان العلمي لتقسيم العروق الى متقدمة ومتخلفة، او أوربية- آرية وشرقية-افريقية[2].

ولما كانت الأعراق مرتبطة الى حد ما بالبيئة والموقع الجغرافي، فقد حاول الباحثون دراسة العلاقة بين طبيعة المنطقة الطوبوغرافية وعلاقتها بالصفات العامة، ولاسيما البايولوجية واثر هذا العامل في التشكيل النفسي السايكولوجي للأعراق البشرية، لكن هذه الدراسات سرعان ما تحولت الى نظريات جاهزة أصبحت أشبه ما يكون بالقوانين التي تحدد على أساسها الطبيعة الإنسانية لأي عرق من العروق البشرية.

كان في مقدمة هذه النظريات النظرية التي ساقها الفيلسوف الفرنسي مونتيسكيو (1689 - 1755) والذي حاول ان يربط بين دراسته لموضوع البيئة الجغرافية وبين طبيعة البشر التشريعية والقانونية من خلال مؤلفه الشهير بـ(روح الشرائع) الذي أصدره عام 1748.

---

(1) جواد علي،المفصل في تاريخ،1/ 258.

(2) ينظر:الاستشراق،217-218.

كانت النظرية التي وضعها مونتسكيو في (روح القوانين) تمثل انعكاسا واضحا لواقع الاختلاف او ما يمكن ان نسميه التمييز بين العالمين الشرقي والغربي؛ ليس في حدود تمثيل البيئة الجغرافية وتأثيراتها على السمات البايولوجية للإنسان نفسه فحسب، وإنما حتى في رسم مسار تقديم نظريات تتعلق بالأديان وما تنادي بها من نظم ومعطيات حضارية ترتبط ارتباطا مباشرا بالسياق العام لمسار التاريخ وتوجهاته البعيدة في المستقبل.

تأثر مونتسكيو بالعديد من التصورات التي خلفها اليونان عن الشرق، وقد حاول المؤرخ البريطاني ارنولد توينبي(1889-1975) إرجاع اصل نظرية مونتسكيو الى الإغريق، من حيث تأثيره بطروحات كتاب (تأثير المناخ والماء والموقع) الذي كان قد وضع في القرن الخامس قبل الميلاد ويتضمن بحثا مفصلا عن اثر المناخ على المجتمعات[1]. فالامتداد الفلسفي إذن لقضية الاعراق وجد له على الدوام منافذ تاريخية كانت البذرات الاساسية لنموه وتطور دراساته باختلاف مشاربها ودعواتها واهدافها.

ج- العرق السامي في المخيال الاستشراقي

ونحن بصدد تحري الافكار المؤسسة لثنائية الشرق والغرب من خلال ظهور فكرة التقسيم الاعراقي لا يمكن بطبيعة الحال أن نتجاوز تأثير الافكار التنظيرية للفلاسفة والمؤرخين الغربيين وتصوراتهم عن العرق السامي على المستشرقين، وفي هذا المجال حاول المؤرخ علي العناني الربط بين الدراسات الاستشراقية وموضوع دراسة الساميات فيقول:"أن المعنى الاصلي لكلمة استشراق صار شرقيا، وان صيغة المستشرق علميا تطلق على ذلك الذي يشتغل بالعقليات عامة والسامية خاصة؛ والعربية بوجه اخص قد يتبع البحث في الحاميات ولغاتها"[2].

(1) صائب عبد الحميد،فلسفة التاريخ،89.

(2) سمايلوفتش،فلسفة الاستشراق،30-31.

وكانت المنظومة الاستشراقية قد جعلت العرق السامي محورا أساسيا في دراساتها عن العروق الشرقية، والمستشرق بحكم تخصصة واهتماماته الشرقية انساق نحو مجمل ما قدمه علماء وفلاسفة الغرب من اراء وافكار نظرية حول طبيعة العروق السامية؛ وكثيرا ما كان هؤلاء المستشرقون يأخذون تلك الاراء وكأنها بديهيات ثابتة بحكم قولبتها ضمن اطار تنظيري ادرج في علم دراسة العروق البشرية، وان كان هناك بعض الدراسات الاستشراقية حاولت تقديم تصورات أخرى لطبيعة الشعوب الشرقية؛ وهي ان خلت من اشارات لمصطلح العرق فأنها في واقع الامر كان ينصب اغلبها ضمن الاطار العام للنظرية العرقية؛ خاصة في صيغتها السامية. حتى ان ادوارد سعيد علق على ذلك بقوله : أنه في عرف المستشرق، ليس هناك من سامي حديث قادر على ان ينفلت خارج إطار المطالب المنظمة التي تفرضها عليه أصوله، مهما ظن نفسه حديثا. وقد فعلت هذه القاعدة الوظيفية على المستويين الزماني والمكاني. فما من سامي تقدم في الزمن الى نقطة تتجاوز تطور مرحلة كلاسيكية؛ وما من سامي قادر على ان ينفلت من إسار البيئة بل ينبغي له، ان يحال ورائيا إلى الفصلة البدائية المفسرة له، وهي السامي"[1]. لكن النظريات العرقية التي فرضت إرادتها لفترات طويلة من الزمن لم بمصداقيتها تماما؛ إذ قدمت العلوم الانثروبولوجيا الدقيقة ملاحظات تثبت عدم وجود عروق خالصة لدى الأمم المتمدنة.

ويشير غوستاف لوبون في بحثه عن الاجناس إلى انه ما تزال بقاع كثيرة في افريقية واسيا مشتملة على عروق خالصة، غير إن أوربا لا تحتوي سوى ما أسمته بالعروق التاريخية، وهذه العروق التاريخية وليدةُ انصهارات مختلفة نشأت عن الهجرة والفتوح؛ وإذا كانت صفات العروق النفسية الموروثة قد غدت كثيرة الثبات فلان محصلات مثل تلك الانصهارات قد خضعت لقرون كثيرة لحياة منطوية على نظم مشتركة وعلى مصالح مشتركة[2].

---

(1) ينظر:الاستشراق،242.

(2) ينظر: السنن النفسية،11.

كما ان الدراسات الحديثة وخاصة تلك التي تهتم بدراسة العلاقة بين موضوع الأعراق والحتمية الجغرافية كانت قد قطعت أشواطا بعيدة لإضعاف المؤثرات العرقية في مجال تمثيل الأدوار التاريخية للعروق والأجناس بصورة عامة، فمثلا حاول الجغرافي ديمولان نقض واقع الاهتمام الكبير بالعروق وجعلها المحور الأكثر قيمة في تمثيل الأدوار الاجتماعية في التاريخ مشيرا في دراساته الى أن :ألسكان المنتشرين على سطح الأرض متباينون اشد التباين. ما الذي سبب هذا التباين؟ الجواب الذي يقدم عادة هو الجنس. ولكن الجنس لا يشرح شيئا؛ لأنه يجب ان نكشف ما الذي أوجد الجنس. ان العامل الأول والحاسم في تباين الشعوب وتباين الأجناس هو الطريق الذي تسلكه الشعوب؛ انه الطريق الذي خلق الجنس والطراز الاجتماعي معا[1].

ومع الانشطار الايديولوجي الواضح في تحديد الموقف الغربي ذي الطابع التنظيري للاعراق ما بين التسليم المطلق لاهمية نظرية الاعراق وقيمتها في التعرف على نفسيات الامم والشعوب وبين ضرورة تجاهل دور العرق او التقليل من حجم قيمته التنظيرية في سياق أي عملية بحثية حول دور الامم والشعوب في العالم وبجانبيه (الشرقي والغربي) في سياق تحديد مسار التاريخ؛ فأن نظرية العرق كانت وماتزال من النظريات التي لها حضور في الدراسات الغربية.

رابعا: أثر الدين في تشكيل المجتمعات الشرقية من وجهة نظر غربية

يعد التشكيل الديني أحد المظاهر التي تناولها الباحثون الغربيون في سياق نظرتهم للعالم الشرقي بوصف الجانب الديني يعد من بين اهم الجوانب التي أسبغت على الفرد الشرقي ليكون فردا ذا خصوصية ثقافية تميزه عن الفرد الغربي وتحدد أطره الحضارية وبالتالي موقفه من السياق العام لحركة التاريخ.

---

(1) وهيبة، جغرافية الإنسان،،14.

ولا يخفى ان قسما من نسق التفكير الغربي في موضوع الاديان الشرقية كان يرى أن الاديان الشرقية - لاسيما القديمة منها - متلبسة بخرافات تبرز من خلالها مظاهر ضعف المستوى المعرفي للشخصية الشرقية، وايمانها بالقضاء وفي ذلك يشير القس (جون فان ايس) :"أن المحبة التي يعرفها نصارى الشرق تشوبها نزعة الاعتقاد بالقضاء والقدر، وعقيدة الشرقيين عموما ضرب من الخرافات وإن تكن مبادئ الايمان موجودة لديهم جميعا"[1]. إن المنظور الغربي في تناول الجانب الديني الشرقي امتداد لسياق مبرمج صيغ ليكون رمزا لاستلاب الحرية أمام السلطة السياسية منذ عهود قديمة وحتى الوقت الراهن.

اما هيگل فقد تناول في دراساته الجانب الديني في المجتمعات الشرقية من زوايا متعددة، فمن جانب يرى ان تباين المعتقدات الدينية في المجتمعين الشرقي والغربي ادت فعلها في تكوين شخصية شعوب هذين المجتمعين وفي مقدار تلمس هذين المجتمعين لطبيعة الاشياء الداخلية تلك التي تكون مظاهر العمق الداخلي لذاتية الروح نفسها. ومن اجل ان يبرز مقدار الاختلاف في هذا الجانب يعمد هيكل الى احداث مقارنة نوعية بين المجتمعات الغربية والشرقية ويأخذ الصين انموذجا لبحث هذه القضية. ويقول هيگل عن عقيدة الصين: "ليست هي بالضبط ما نطلق عليه نحن اسم الدين، فالدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها، أي في أعمق أعماق جوهرها، وينسحب الإنسان في هذه المجالات إذن من علاقته بالدولة ويلجأ الى عمقه الداخلي. ويكون في هذه الحالة قادرا على انتزاع نفسه من سيطرة الحكومة الدنيوية. لكن الدين في الصين لا يرتفع الى هذه الدرجة لان الإيمان الحقيقي لا يكون ممكنا الا حينما يكون وجود الأفراد في ذاتهم ولذاتهم".

ومن جانب آخر فأن هيگل عد موضوع الدين عينةً جيدة لدراسة طبيعة السلطات السياسية الحاكمة في المجتمعات الشرقية؛ خاصة وان الجانب الديني في تصوره

(1) شاتليه، الغارة على العالم الاسلامي،65.

أمتداد لانعدام الفردية المتميزة وللضعة الأخلاقية .. فالسمات العامة للمجتمع الصيني وللدولة في الصين تظل قائمة على الجانب الديني فالإمبراطور هو الرئيس الأعلى للدين"، وان التمثيل الحقيقي للدين لا يكمن بتصور هيگل إلا في شخص الإمبراطور؛ لكون الفرد يفتقد الى ابسط حقوق الاستقلال والحرية؛ كما هو الحال في الغرب؛ ويشير الى انه لم: " يكن للفرد وجود مستقل قائم بذاته بعيدا عن كل سلطة قهرية خارجية؛ فالفرد في الصين ليس له مثل هذا الاستقلال حتى في الدين؛ والإمبراطور بوصفه تتويجا للكل وتجسيدا للسلطة هو وحده الذي يقترب من السماء؛ اما الأفراد فلا يستمتعون بهذه الميزة فهو الذي يقدم القرابين والشكر على وفرة المحاصيل ويتضرع التماسا للبركة"[1].

ولما كانت النظرة الغربية للمجتمعات الشرقية تترصد في مساردها الفلسفية والاستشراقية التقلبات العامة التي تحدث في الشرق، لاسيما تلك التي ترتبط بقضية الدين وعلاقتها بالتكوين العام لمفهوم الدولة في المجتمعات الشرقية، فقد اهتم الغرب كثيرا في هذا المجال بموضوع الإسلام حتى غدا الإسلام الشغل الشاغل للاهتمامات الغرب؛ بل ان الاهتمام بدراسة الإسلام وعلاقته بالدولة تحول الى محور لأبحاث المهتمين بالشرق، لاسيما في فترة العصور الوسطى وعصر النهضة ليصبح الإسلام بالنسبة للغرب يعني الشرق الجوهري.

الإسلام أنموذجا للمؤسسة الدينية في الشرق

ومن الطبيعي أن يحاول الغرب المسيحي دراسة الاسلام الذي تحول – في منظورهم – الى إخطبوط يكاد يبتلع عالم الديانات الشرقية منذ ظهوره ويحول العديد من المجتمعات الشرقية الى مجتمعات إسلامية تشتق منه هويتها، خاصة وان الاسلام لا يجعل من موضوع الدين مسألة شخصية بالنسبة للفرد كما هو الحال مع المجتمعات الغربية، بل يتغلغل ابعد من ذلك ليصبح المرتكز الأساسي للدولة. ويجد المؤرخ الفرنسي

(1) العالم الشرقي،26

بروديل(1902-1985) ان الباحثين المهتمين بدراسة اديان الشرق عليهم ان يولوا اهتمامهم بدراسة الاسلام بوصفه الانموذج الحي لتمثيل الشرق؛ لكون الاسلام يعد :" وريث الشرق الادنى بثقافاته واقتصادياته وعلومه القديمة، وفضاء الاسلام هو ذلك الفضاء المحصور بين مكة والقاهرة ودمشق وبغداد"[1].

ويشير المستشرق البريطاني مونتكمري وات(1909-2006) الى قضية جوهرية في موضوع تحول المجتمعات الشرقية الى الديانة الإسلامية، ويجد ان المجتمعات الاسلامية هي بطبيعة الحال أكثر تعلقا بالدين عنه في المجتمعات الغربية وتمسكا به، ونبه الغربيين الى ضرورة الفصل بين المفاهيم السائدة عند الغرب المسيحي عنه عند المجتمع الشرقي الإسلامي، فنراه يقول:" ان الأفكار الغربية لا يمكن تطبيقها على مظاهر الدين في الشرق الأدنى. اما بالنسبة للمقاييس السائدة في الشرق الأدنى فربما كان التحول (للإسلام) والتقوى أمرين صحيحين، فالإعلان عن الإسلام (الدخول في الإسلام) كان أمرا مهما بالنسبة للعربي في ذلك الوقت، أكثر بكثير مما يعنيه لدى الغربي في أيامنا هذه ان الأفكار الدينية من الضروري ان تجعل البشر واعين بأوضاعهم العامة ككل وواعين بأهداف نشاطاتهم(أعمالهم)، فحركة التفكير الديني مع الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية يجعلها واعية بذاتها. وهذه الفكرة(عدم انفصال الدين عن الدنيا) غالبا- تعد حقيقة واقعة في الشرق الأدنى. إنها فكرة يراها الغرب غريبة. وغرابة هذه الأفكار بالنسبة للغرب لا يجب ان تعمي بصائرنا عن الحقيقة التي مؤداها ان الجوانب الدينية في الإسلام كانت دائما مرتبطة ارتباطا وثيقا بالجوانب الأخرى"[2].

ويضيف المستشرق البريطاني هاملتون گب(1895-1971) الى ان قوة الإسلام تكمن في كونه :"مزيجا من الثقافات التي نمت حول الأصل الديني او ارتبطت به في معظم الأحوال مع تعديل قليل او كثير، فهو مزيج ذو خصائص يتميز بها في تكوينه السياسي

(1) شمس الدين الكيلاني، صورة اوربا عند العرب في العصر الوسيط،15.

(2) مونتكمري وات،محمد في مكة، 294.

والاجتماعي والاقتصادي وفي تصوره للقانون ونظريته الخلقية ونزعاته وأساليبه في الفكر والعمل؛ وهو بعد يضم عددا عظيما من الشعوب المختلفة في الجنس واللغة والعادات الموروثة، غير إنها على اختلافها مرتبطة لا بوشيجة العقيدة المشتركة فحسب، ولكنها ترتبط ارتباطا اشد قوة بتشاركها في ثقافة واحدة وخضوعها لشريعة واحدة واتخاذها تقاليد واحدة[1].

وايا كان أمر التصورات الغربية فان المسار الاستشراقي الذي كان يدعي في بعض الأحيان الموضوعية كان ينطلق من منطلقات أكثر مساسا بطبيعة علاقة الدين الإسلامي ببقية مؤسسات إدارة الدولة الإسلامية من حيث ان الدين الإسلامي يدخل في حيز القانون السياسي والمؤسسات الاجتماعية الى جانب الأخلاق على خلاف الديانة المسيحية التي كانت تمتاز بوجود نظام كهنوتي[2]. بل ان عوامل ذلك الاختلاف كانت تعد بحد ذاتها كافية بأن تجعل التاريخ المسيحي يختلف كليا عن التاريخ الإسلامي في السياق السياسي.

ويشير گب الى ان العوامل التي جعلت تاريخ المسيحية يختلف عن تاريخ الإسلام أن النظام السياسي المسيحي لم يأخذ بالتكوين إلا بعد أن مضى ثلاثة قرون على تأسيس المسيحية، وان النظام السياسي [المسيحي] واجه منذ البداية نظاما كنسيا كان قد اكتسب في زعامته خلال القرنين السابقين سلطة يسيطر بها على إرادة أتباعه وأعمالهم[3]، بينما الأمة في الإسلام تقوم على الرابطة الدينية؛ وهي الواجهة الداخلية لكافة المفاهيم السياسية الإسلامية[4].

---

(1) ينظر:وجهة الإسلام،9 .

(2)T.W. Arnold, "The Study of Arabic", pp. 114-115

(3) هاملتون كب،دراسات في حضارة الإسلام،51.

(4)H. A. R, Gibb, "Constitutional Organization", p1.

2- التصور الغربي لمفهوم الاسلام السياسي

لم تكن التصورات الغربية الاولى عن علاقة الدين الاسلامي بالدولة تعود في أساسها الى الارهاصات التي قدمها الفلاسفة ودعمها المستشرقون عن الشرق؛ كما يمكن ان يتصور البعض، بل ان هذه الكتابات لم تكن إلا خلايا ولدتها نظرة الكنيسة المسيحية الى الإسلام، خاصة وان الغرب كان قد أثقله التسلط الكنسي على شؤون الدولة السياسية؛ وكان رجال الدين المسيحي عنوانا للسلطة السياسية الكبرى في أوربا قبل عصر النهضة وأغرقت أوربا في عصر وسم يوما بعصر الظلام، فجاءت ادعاءات الكنيسة المعادية للإسلام والمسلمين في خضم تصويرهم للشرق ضربا صيغ "للخطاب السياسي أكثر من ان يكون ذا بعد ديني بحت، ولقد خلقت مثل هذه التصورات عن الإسلام والمسلمين قولبة جماعية لدى الخواص والعوام في ان واحد معا . ولقد أثرت هذا التصور القبلي عن الاسلام في الدوافع السياسية الأوربية بشكل كبير؛ عندما قاموا بالحملات الصليبية المتكررة على بلاد الإسلام[1].

ارتبطت النظرة الغربية للاسلام عامة وعلاقته بـ السياسة خاصة بـ مقياس النظرة الضيقة لحدود الدين الاسلامي والبيئة الشرقية؛ ومما عزز حدود هذه النظرة الصراعُ المرير الذي عاشته اوربا مع الكنيسة التي كانت مهيمنة على عقل الفرد وحالت دون بلوغه أي مسار يستهدف تقدمه وتمثيله لنفسه. خاصة وان الكنيسة كانت هي الممثل الرسمي للدولة الغربية آنذاك، وكانت الجهود في تلك فترة تنصب نحو بناء بعض المفاهيم او النظريات التي بأمكانها ان تبقى الكنيسة صاحبة اليد الطولى في الدولة والمهيمنة على إدارة المؤسسة السياسية فيها.

حاول اوغسطينيوس(354-430) من خلال نظريته التي وضعها عن العناية الإلهية في كتابه(مدينة الله) ان يوضح اهمية عامل الارتباط بين الدين والسياسة،

---

(1) عبد الله يوسف،مؤسسات الاستشراق،12.

فـاغسطس كان يؤكد على ضرورة الوحدة بين الجانب الروحي متمثلا بالكنيسة والجانب السياسي متمثلا بالدولة الخاضعة للكنيسة، وهذا كله مجرد تمهيـد للوصـول إلى الـذروة، وهي إقامة مملكة الله؛ إقامة غير زمنية أي غير مادية. ولما كانت الدولة تسعى إلى الكسب المادي لغاية دنيوية بحتة نجد الكنيسة تتخذ من الدولة وسيلة لغاية روحية أسمـى؛ وعليـه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة حتى تتحقق السعادتين: سـعادة الـدنيا وسـعادة الآخـرة، وتشرف الكنيسة على الدولة في توجهها إلى الحياة الآخرة؛ وبهذا تـؤدي دورهـا بإيـصال العالم وتحوله من المدينة الأرضـية إلى مدينـة الله؛ هكـذا في خـط مـستقيم هـو خـط سـير التاريخ [1].

ولكن اذا كانت الكنيسة قد تمكنت في مراحلها المتقدمة مـن القـرون الأولى فـرض وجودها وأصولها الأخلاقية التي لاقت الدعم والترحيـب مـن هنـا وهنـاك، فقـد كانـت طروحات بعض الفلاسفة تـصب في الاتجـاه ذاتـه، فمـثلا عمـل كـانط علـى رفـع شـأن الكنيسة من خلال تفعيل دورها كعامل أساس في تنمية ودفع الأصول الأخلاقية للإنسان نفسه بوصفها صادرة عن معتقدات وتقاليد مسيحية اقرها الشرع، ومثـل هـذا التوظيـف لدور الأخلاق كعامـل دفـع للتـاريخ اصـطدم بـالانحراف الكنـسي وتـداعيات المـستوى الخلقي للممارسات الكنسية التي ضربت أطنابها على المجتمعات؛ بمـا يتقـاطع في الحقيقـة مع ما اسمـاه المحلـل النفـسي والمفكـر النمـساوي سـيجموند فرويـد (1856 – 1939) بتناول جرعة كبيرة من المادة السامة الخطيرة التي تدعى الأخلاق، وهذه الأخـلاق تتـسم بطابع القسوة حتى في درجاتها العادية[2].

وبيّن الفيلسوف رُسل مخلفات الصراع الحامي بين الامبراطور والكنيسة مـن اجـل بلوغ ما اسماه السلطة القهرية على الفرد المسيحي في ان الإمبراطور والكنيسة قد سـحقا

(1) ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ص107.

(2)(Freud. The Ego and the Id. Pp.80.

الفرد في القرون الوسطى، لذلك وجد رسل ان أسس النظرية القهرية كانت ستسير مع تصاعد واقع الصراع بين الكنيسة والإمبراطور نحو هاوية السقوط وفي ان أول مخالفة جدية لتلك النظرية الوسطية جاءت نتيجة لتأكيد لوثرluther على شرعية الحكم الشخصي وعدم عصمة المجامع العامة. ومع مرور الزمن خرج من هذا التأكيد الاعتقاد الحتمي بأن ديانة الإنسان لا يمكن ان تحدد من قبل سلطة ما، بل من الواجب ان تترك لاختيار الفرد بحرية. بدأت المعركة من اجل الحرية في أمور دينية ووصلت فيها الى ما يقارب الانتصار العام[1].

ولذلك ذلك غدا الدين بالنسبة للفرد المسيحي عاملا مقيدا له وعائقا يحول دون تطوره. وقد علق المفكر الامريكي صامويل هنتنجتون(1927-2008) على قضية الاضطهاد الذي كان يتعرض له الانسان الغربي انذاك مقارنة بحالة التسامح في الجانب الشرقي بالنسبة للرعايا المسيحيين والتنوع الذي فاق المسيحية بمراحل قائلا :"فالصراع الطائفي والاضطهاد الديني لا يقاس ولا يكاد يقارن في كثافته مع عمليات الاضطهاد الكبرى التي شهدتها المسيحية"[2].

ولما كانت المنظمة الدينية الغربية قد اثبتت فشلها مرة تلوى الاخرى في امكانية قيادة دولة وتكوين سياق حضاري يتيح للفرد المسيحي الشعور بقيمته في الوجود، وهو فرد داخل دولة، فأن ذلك الخطاب الغربي حاول ان يعمم فشل تلك المحاولة على المجتمع الاسلامي ايضا؛ بالتأكيد على فكرة مفادها أن الدولة التي قام نظام حكمها على وجود سلطة دينية ستكون بالتالي دولة واهنة تنتهي في الاخر الى التراجع، ومن هنا فأن التلاحم بين الدين والدولة في الاسلام سيؤدي الى مزيد من مشاكل على صعيد أي عملية تهدف الى النهوض.

---

(1) ينظر:أسس لإعادة البناء الاجتماعي،26.

(2) هنتنجتون،الاسلام والغرب،83.

كما لا يمكن ان نخفي ان مرحلة العولمة الغربية كانت ذات اثر بعيد في تشكيل خطاب جديد عن المجتمعات الشرقية الإسلامية، لاسيما في القرن العشرين. فقد كانت المجتمعات الغربية تقف ضد أي خطاب يحيل عوامل تطور أي مجتمع من المجتمعات على عاتق الدين. حتى ان بأي فضل يتصل في إطار علمنة الفكر الغربي بالتراث التوراتي او الإنجيلي ليغدو اليونان والرومان هم أسلاف أوربا في مضمار التحضر الحاصل في المجتمعات الغربية، وبذلك رفضت الاعتراف بأي ذكر ايجابي للدين في تطور البشرية على عكس ما ساد في المراحل السابقة لأوربا من تعصب وظلامية دينية باعتبارهما عاملين رئيسين في محو العلوم والفنون. فالتقدم حصل على الرغم من الدين وليس بفضله[1].

ومع تصعيد الطابع العلماني اخذ مفهوم الدول يحل محل الكنيسة بوصفها السلطة الرئيسة المهيمنة على الثقافة، وهذا التحول كان يتناسب والتطورات العلمية والتحولات الثقافية والتوجهات السياسية التي أحيلت آليا على مكاسب العولمة، وعدت أحدى المرتكزات الرئيسية التي كانت تحرك التوجهات الفكرية للفعل الإنساني ودوره في دفع حركة التاريخ.

إن الجهود التي بذلها الفلاسفة في عصر الاستنارة امتازت في القرن الثامن عشر بتطبيق الثقافة العلمانية في ميادين الحياة الإنسانية؛ وفي البداية لم تكن هذه الحركة ثورة ضد سلطان الدين المتمثل بشخص الكنيسة، ولكن ضد سلطان الدين المناهض للعقل كيفما كان، وقد عد –فولتير– نفسه قائد حملة تستهدف القضاء على المسيحية، فقاتل تحت شعار (امحق الباطل)، ويجد كولنجوود أن الكلمة الثانية في هذه العبارة ضرب من الشعوذة، لأن الدين – على اساسها – سيُعد دلالة على كل ما هو رجعي بربري في الحياة الإنسانية للفرد الغربي[2].

---

(1) تأملات في الشرق،80-81.

(2) كولنجوود،فكرة التاريخ،184-185.

على ان محاولة الغرب المسيحي قياس تجربته الدينية التي كانت السبب في ركوده لعصور طويلة على المجتمعات الدينية الأخرى يمثل توجها ذا أسس غير سليمة؛ لكونه يجرد المجتمعات الدينية عامة والإسلامية خاصة من هويتها التي تعبر عن توجهاته الثقافية ومنطلقاتها الإيديولوجية في إطار السياق العام للعملية التاريخية.

وقد حاولت قسم من الدراسات الاستشراقية تصحيح مسار الخطاب المتعلق بطبيعة النظم السياسية الحاكمة في الشرق الاسلامي، ولفت العناية الى ضرورة إعادة النظر في صياغة مركبات السياسية الإسلامية ووضعها في سياقها الصحيح، على اعتبار ان هناك فرق بين نظرة مجتمعات الشرق القديمة الى الدين وبين نظرة المسلمين أنفسهم لدينهم.

فمثلا يشير المستشرق الألماني فلهاوزن(1844-1918) الى ان :" الآراء المألوفة عن الشرق والروح الشرقية تحتاج الى تصحيح كبير، ويجب ألا يكون لها اعتبار فيما يتعلق بتاريخ الإسلام طوال الفترة التي كان العرب فيها الأمة الحاكمة. وان السياسة لا أي شيء آخر، كالحضارة مثلا، هي الموضوع الذي يحتل هذا المكان الأول ويستأثر بالاهتمام. ولم تكن سياسة العرب عبارة عن فكرة الشرقيين عن القدر المحتوم(fatum) بادية في ثوب الحكم الاستبدادي المطلق، بل كانت شأنا مقدسا عند جميع المسلمين، اشتركوا فيه بأرواحهم وجوارحهم، وإن كانوا لم يفهموا طبيعة الجماعة الإنسانية وحدودها"[1].

3- المجتمعات الاسلامية والاسلام السياسي

ان الدراسات الغربية في تناولها لموضوع الاسلام السياسي لم تكن تأخذ خطا واحدا، فقد اختلف الخطاب الغربي باختلاف نظرة الغرب للتاريخ السياسي الاسلامي؛ عبر مراحل تاريخ الاسلام الطويل أي من خلال تقسيم الاسلام السياسي على ثلاث مراحل تاريخية وهي :

---

(1) ينظر: تاريخ الدولة العربية ،68

أ- الاسلام السياسي في عصر الرسالة

لقيت شخصية الرسول محمد ﷺ حضورا واسعا في كتابات الباحثين الغربيين عن موضوع الإسلام والعلاقة بين الدين والدولة في العالم الإسلامي، خاصة وان هناك دراسات تعصبية ظهرت في الغرب جعلت من ظهور الإسلام والرسول محمدﷺ نوعا من العقاب الإلهي المسلط على الغرب. كما حاول المستشرق الإنجليزي همفري بريدو(1648-1724) ان يصوره حين خرج بفكرة غريبة في كتابه (حياة محمد) كمحاولة منه إنقاذ الكنيسة التي ضعف وهجها السياسي في عهده في القرن السابع عشر بالقول:" ان الإسلام كان عقابا من الله من تشرذم المسيحيين وخلافاتهم وبخاصة في المقاطعات الشرقية للكنيسة الرومانية، وعليهم الآن ان يتعظوا ويحلوا خلافاتهم، والا فسوف يرسل الله عليهم عقابا آخر ليعكر صفو حياتهم وأمنهم". ويشاطره فولتير الرأي ليؤكد في كتابه (النبي محمد) ان الرسول محمد ﷺ "عار على المجتمع البشري، حيث انه يجسد خطر التعصب والعنف"[1]. وبذلك فان الغرب حاول في العديد من الأحيان ان يظهر الرسول محمد ﷺ بمظهر لا يليق بشخصه الكريم حتى ان المستشرق الفرنسي كارادي فو أشار الى ذلك بصراحة في قوله:" ظل محمد زمنا طويلا معروفا في الغرب معرفة سيئة، فلا تكاد توجد خرافة ولا فضاضة إلا نسبوها إليه"[2].

ولكن بالرغم من تلك الدراسات التعصبية حول شخصيته ﷺ فان ذلك الأمر لم يحول دون ان ينظر الغرب الى عظمة هذه الشخصية التي تمكنت من توحيد شعوب متعددة الأجناس في العالم الشرقي تحت لوائه؛ حتى انه ﷺ وضع في الغرب بجانب كبار الرجال العظماء على صعيد التاريخ العالمي. كما حاول الكاتب الاسكتلندي توماس كارلايل(1795-1881) الذي عرف بدراساته للشخصيات التي استحقت ان تدرج باسم الابطال في التاريخ ان يلفت عناية الغرب الى أهمية موضوع الإسلام وشخصية

---

(1) عبد الله يوسف،مؤسسات الاستشراق،11.

(2) يحيى مراد، ردود على شبهات المستشرقين،1/ 243.

الرسول محمدﷺ بعد ان عده الانموذج الاسمى للبطولة في التاريخ، كما جاء في كتابه الشهير(محمد المثل الاعلى) بقوله:" لقد اصبح من اكبر العار على كل فرد متمدن من ابناء هذا العصر ان يصغي الى ما يظن من ان دين الاسلام كذب، وان محمد خداع مزور، وان لنا ان نحارب ما يشاع من مثل هذه الاقوال السخيفة المخجلة، فأن الرسالة التي اداها ذلك الرسول ما زالت السراج المنير مدة اثنى عشر قرنا لنحو مائتي مليون من الناس"[1].

ويبدو ان ما قدمه كارلايل عن شخصية الرسولﷺ قد اسهمت في تعريف الغرب بشخصية الرسول الكريمﷺ وتقدير قيمته من الناحية التاريخية؛ وهو الأمر الذي أشار اليه مونتكمري وات حين يقول:" منذ محاضرة كارلايل عن محمد في كتابهأدرك الغرب ان الاعتقاد في إخلاص محمد تسنده حجة قوية، فاستعداده لان يتحمل الأذى في سبيل معتقداته، والمستوى الأخلاقي الرفيع الذي اتصف به الرجال الذين امنوا به واتخذوه إماما، وعظمة المنجزات التي انتهى إليها، كل هذا ينم عن استقامته والافتراض بان محمدا كان مدعيا يثير مشاكل أكثر مما يحلها. أضف الى ذلك انه لا احد من الشخصيات التاريخية الكبيرة يقدر في الغرب تقديرا أدنى مما يقدر به محمد"[2].

وقد كان موضوع اتصال الدين الإسلامي بالمؤسسة السياسية والاجتماعية داخل الدولة الإسلامية احد أهم الإشكاليات الايدولوجية التي أثارت الفكر الغربي ذا النسقين الفلسفي والاستشراقي؛ لذلك كانت الدراسات الغربية غالبا ما تنصب في دراساتها لموضوع تاريخ الإسلام السياسي نظرا لعلاقته بالحركات السياسية الاسلامية المعاصرة، مشكلة بذلك اتجاها يتمثل بمصطلح الاسلاموفوبيا؛ والذي له اسباب ودوافع مختلفة في هاجس الفكر الغربي.

---

(1) محمد المثل الاعلى، 10.

(2) يحيى مراد، ردود على شبهات المستشرقين،1/ 428.

ولما كانت العلاقة بين الطرفين(الدين والسياسة) يتمثل في شخص الرسول محمدﷺ فأن النسقين الفلسفي والاستشراقي حاول ترصد هذه العلاقة من خلال دراسة حياة الرسول محمدﷺ كقائد ديني وسياسي في فترتي تاريخ حياته: المكية والمدنية.

والقيمة التي أولتها أغلب الدراسات سواء كانت ذات طابع فلسفي او استشراقي لشخصية الرسول الكريم محمد ﷺ كانت ترتبط بما أحدثه من تغييرات على الصعيدين الديني والاجتماعي في الجزيرة العربية. فالاول (ديني) ويتجلى بإدخال مبدأ التوحيد الى العالم الشرقي وإزالة حالة التحجر والتجمد في عقول المجتمع العربي منكبا آنذاك على عبادة الأصنام. والثاني(الاجتماعي) التحرر مِن الفوضى والاحتكام للأعراف والعادات البالية والتجزئة والفرقة والتناحر والصراعات الداخلية.

وفي ذلك يقول توينبي:"كرس محمد حياته لتحقيق رسالته في كفالة هذين المظهرين في البيئة الاجتماعية العربية؛ وتم ذلك فعلاً بفضل الإسلام الشامل الذي ضم بين ظهرانيه الوحدانية والسلطة التنفيذية معاً في صورة عربية. فغدت للإسلام بفضل ذلك قوة دافعة جبارة، لم تقتصر على كفالة احتياجات العرب ونقلهم من أمة جاهلة إلى أمة متحضرة، بل تدفق الإسلام من حدود شبه الجزيرة واستولى على العالم السوري بأسره من سواحل الأطلسي إلى شواطئ السهب الأوراسي"[1].

وقد كرّست الدراسات الغربية عناية وافرة للتعرف على المتغيرات التي أحدثها الاسلام في المجتمعات الشرقية خاصة القاطنة في منطقة شبه الجزيرة العربية في مراحل حياة الرسول ﷺ المكية والمدنية.

وقد كتب لايبنيتس في عام 1701 في كتابه (العدل الإلهي) يقول: "محمد لا يبتعد عن هذه القواعد الأساسية للدين وقام أتباعه بنشرها بين شعوب أقاصي آسيا وأفريقيا،

---

(1) المصدر نفسه، ص381 .

(2) المصدر نفسه، ص381-382.

التي لم تكن المسيحية قد وصلتها بعد. وقضوا في كثير من البلدان على الخرافات الوثنية التي كانت تتعارض مع المذهب الخالص للتوحيد الإلهي وخلود النفس"[1].

ومن جانب آخر فأن دخول العديد من المجتمعات الشرقية في الديانة الاسلامية اسهم في الوقت نفسه في تخفيف حدة انتساب الهرطقات الى المجتمعات الشرقية، فمثلا بين ريتشارد سيمون وهو مفكر مناضل ضد الهرطقة سواء داخل المسيحية او خارجها في كتابه(التاريخ النقدي لدين وعادات امم الشرق) الى ذلك قائلا:"معظم الهرطقة التي ننسبها الى شعوب المشرق خالية من أي اساس تقريبا، بل لان الاسلام هو نفسه ليس الا تنويعة للايمان الكبير ذاته فهو ليس سوى مزيج من دين اليهود والمسيحيين."[2].

حاول المستشرق گب ان ينتقد التوجهات الاستشراقية التي كانت تدور حول محور واحد الا وهو توجيه الاسلام في دائرة الركود او الجمود من خلال بحثه عن اثر طروحات الشيخ محمد عبده الدينية على الجوانب الفكرية لدى العلمانيين في كتابه(الاتجاهات الحديثة في الاسلام)، لاسيما فيما يتعلق بالعقيدة والتطبيق؛ مشيرا الى اهمية الاسلام كدين في تمنية الجوانب الفكرية لدى المسلمين، يقول گب:" الاسلام ينبع من العقل ويقع كله تحت الادراك، ووقف في حبه للاراء المرتجلة، وحمل على دعاة الجهل معلنا ان الانسان لم يخلق ليكون مقودا باللجام، بل كان مطبوعا على انصياعه للعلم والمعرفة، ومفطورا على الاستطلاع ودراسة الدنيا، يستخرج الامثلة الناطقة في تاريخ الغابرين. والاسلام ينهانا عن التمسك بما جاء به اباؤنا، ويعلمنا التفكير والاعتماد على انفسنا بعد الاستفادة من سير الماضي والاتعاظ بالاحداث التي طوتها اصداف التاريخ، وهو ايضا يطلق العقل من سلاسل قيوده ويحرره من المحاكاة العمياء التي كبتت نشاطه وحدت من حيويته، ثم يقيمه حكما يقضي بالقسطاس المستقيم، ويقرر بما اوتي من حكمة وفصلفليس للعقل ان يقف خاضعا الا امام الله وحده والا امام اصول الدين التي

---

(1) صورة الاسلام،56-57.

(2) هنتش،الشرق الخيالي،204.

نزل بها القران..اما فيما عدا ذلك من حدود وقيود فما من حاجز يحول دون نشاطه، وما من قوة تمنعه من التأمل فيما يعيش في ظله[1].

فضلا عن ذلك فقد كرس الباحثون الغربيون دراسات معمقة لدراسة قدرة الديانة الاسلامية على المواءمة بين الاعراف والتقاليد القبلية التي كانت سائدة في مجتمعات شبه الجزيرة العربية وبين المبادئ الاسلامية تلك التي تفرضها متطلبات الديانة الجديدة.

ويرى مونتگمري وات في ان الدين الجديد قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمعات غير البدوية في غرب شبه الجزيرة العربية، وقد كان قادرا على إحداث تغيير اجتماعي عميق. ففي مكة والمدينة كانت الأخلاق البدوية التي ثبت انها غير صالحة لإقامة مجتمعات مستقرة. وفي مكة ربما كانت المشكلة الرئيسية متمثلة في الفردية الأنانية، اما في المدينة فقد كانت الحاجة الى قيام سلطة عليا تفرض العدل هي الأكثر وضوحا. وبمعنى من المعاني، فأن الإسلام عمل على مواءمة الأخلاق البدوية لتصبح صالحة للمجتمعات المستقرة، وكان مفتاح ذلك هو وضع مبدأ جديد لتنظيم المجتمع[2].

ان حالة التواؤم بين الاسلام واخلاق البدو القديمة عدت من ابرز مظاهر قوة الاسلام في الدراسات الاستشراقية خاصة عند المستشرق مونتكمري وات ولا يمكن القول بان الاسلام احدث مواءمة بين الاخلاق البدوية ومبادئ الدين الجديد حتى تمكن من فرض وجوده في المنطقة، لان الاسلام وإن سلمنا بصحة قدرته على مواءمته مع الاخلاق البدوية ، فأن هذا لا يلغي حقيقة ثابتة وهي ان الاديان بصفة عامة حين كانت تنزل على المجتمعات قديما لم يكن لها ان تفرض وجودها او تسجل حضورها في تاريخ أي جماعة من الجماعات الا من خلال قدرتها على تحقيق نوع من التواؤم بين مبادئها الجديدة كدين وبين بعض الاعراف والتقاليد التي كانت سائدة بين تلك الجماعات، لكن ذلك لا يعني ان تلك الاديان كانت تستسلم لجوهر العرف والتقليد نفسه، بل كانت تنتقي من

---

(1) الاتجاهات الحديثة،71.

(2) محمد في مكة،295.

تلك الاعراف ما يتناسب مع طبيعة الدين الجديد بعد عملية نقدية لجوهر العرف بحيث ان انسياقه في محيط الدين المبشَّر به لا يبعد ذلك الدين عن جوهره الاصلي. وهذا هو الحال مع الدين الاسلامي فحين جاء الرسولﷺ بدعوته الجديدة لم يلق دينه على ظلال عادات واعراف قبلية او بدوية – كما يمكن ان يتصور البعض- بل انه ﷺ حارب ما لا يتوافق مع جوهر الدين الاسلامي؛ ما ابقى عليه لم يكن ليستمر الا بعد ان نقي من الشوائب التي لا تتوافق مع جوهر الدين، وان كان بقاؤها لفترة من الزمن فسرعان ما اصبح بعضها اثرا بعد عين؛ بعد ان تمكن الدين الجديد من المجتمع وصارت مبادئه قانونا لا يقبل الرجوع الى سواها.

كما ان الدراسات الغربية التي حاولت الخوض في موضوع العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام من منطلق دراسة مراحل حياة الرسولﷺ وتقسيمها الى مرحلتي مكية ومدنية، كان ينطلق من مسار غربي قائم على تقسيم طبيعة السلطة السياسية في الإسلام الى مرحلتين تعود الى حياة الرسول نفسها. فالمكية امتازت وفق ذلك التقسيم بالطابع الديني القائم على إبلاغ الرسول ﷺ لتعاليم الشريعة، اما المدينة فهي على وفق ذلك التقسيم امتازت بالطابع السياسي الذي غلب على الديني من منطلق السلطة السياسية التي تولاها الرسول ﷺ في المدينة. وهذا ما حاول توينبي معالجته في نقده لطبيعة العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ضمن تقسيم حياة الرسولﷺ الى مرحلتين موضحا ان مكية ومدنية[1] .

على ان تقسيم طبيعة السلطة السياسية في الاسلام لحياة الرسول ﷺ الى مرحلتين: مكية(دينية) ومدنية(سياسية) أحدثت نوعا من الانفصال بين السلطتين في محيط الدراسات الاستشراقية؛ لان فصل الاولى عن الثانية يلغي هوية الاسلام كدين خاصة في عهد الرسول ﷺ بوصفه نبيا وقائدا في الوقت نفسه، واذا كان الرسول ﷺ في المرحلة المكية

قد كرس عنايته على الدعوة الدينية، فأن ذلك كان من متطلبات تلك الفترة؛ وعناية الرسول وقتها كانت موجهة لنشر الدعوة الاسلامية وفق ما كان يملي عليه الوحي. في حين ان تسلم ﷺ السلطة السياسية في المرحلة المدنية، كان من متطلبات حاجة تلك الفترة ايضا، تلك التي فرضت وجود الرسول ﷺ على راس السلطة السياسية الحاكمة في المدينة خاصة وان المدينة كانت تمتاز بطابع التعددية العقائدية التي فرضها وجود اليهود؛ والعرب من قبائل الاوس والخزرج.

وفضلا عن ذلك كان الرسول يقوم بارسال سفراء من صحابة المسلمين الى قبائل العرب في منطقة شبه الجزيرة العربية ويستقبل بنفسه الوفود العربية ليدعوهم للدين الاسلامي الحنيف. فلولا ان الاسلام لم يتخذ صفة سياسية ما كان للاسلام ان ينتشر في بقاع المنطقة وقتها؛ لان النشاط السياسي هو ما مكن المسلمين من ان يبلغوا الدعوة الاسلامية الى جموع الشعوب ليس في منطقة شبه جزيرة العرب وقتها، بل ايضا في عموم الشرق حتى بلغت ابواب اوربا في فترات تاريخية لاحقة.

ولا يخفى ان الدراسات الغربية في بحثها لموضوع العلاقة بين(الدين والدولة) في الإسلام كانت تعود لدائرة المقارنة النوعية بين اختلاف طبيعة الديانة المسيحية وشخصية المسيح عن الاسلام وشخصية الرسولﷺ ، فهي كانت تنظر الى الامرين من" زاوية رؤية مقارنة تجعل من السيد المسيح والمسيحية مثالاً لقياس العينات وضبط التوافقات والاختلافات، لم تكن تدرك العوامل والشروط التاريخية والسيكولوجية والدينية التي حتمت على النبي ﷺ الجمع بين الدين والسياسة، بين الأرض والسماء، بين الاعتقاد والسلوك، بين مدينة الله ومدينة الإنسان، بين الله وقيصر، بين الضرورة والشريعة، بين المرحلة الدينية والمرحلة السياسية، بين مكة والمدينة."[1].

(1) الحبشي،فلسفة التاريخ،245-246.

كما ان الاهتمام من جانب الدرسات الغربية باستقصاء طبيعة السلطة السياسية في الاسلام على ضوء مقارنته بالمسيحية كانت تهدف الى ماهو ابعد من التعرف على طبيعة شخصية الرسول ﷺ وطبيعة التلاحم بين الدين والدولة في العالم الاسلامي، فالمحرك الحقيقي للتعمق في البعد البحثي الغربي هو كشف الايديولوجية التي مكنت الاسلام من تحقيق دولة اساسها الارتباط بالدين؛ في الوقت الذي كانت فيه المسيحية قد فشلت في تحقيق مثل ذلك التلاحم الذي ما كان له ان يختفي ويذوب في نصوص التاريخ، وهذا ما شار اليه ارنولد توينبي وهو يتحدث عن العمق الايديولوجي الذي حملته رسالة الرسولﷺ ليس على صعيد دعوته الدينية فحسب، بل ايضا على صعيد العمق السياسي. فنراه يقول: إن الدولة التي أسسها محمد ﷺ بعد عودته من المدينة إلى مكة شبيهة بالدولة التي أسسها قيصر بعد عودته من بلاد الغال إلى روما"(1)".

بينما كانت الاهداف السياسية موجودة في الديانة المسيحية نفسها وظهرت في متون تعاليم المسيح ونصوص الانجيل، لكن الظروف السياسية التي بذرت المسيحية فيها بذورها الاولى وعوامل نموها لم تخدم الاهداف التي حملتها المسيحية آنذاك؛ فضلا عن طبيعة اليهود الذين تلقوا تعاليم المسيح وفضلا عن هيمنة الرومان على الاحوال السياسية والاجتماعية انذاك.

ويعقب المستشرق مونتگمري وات على ذلك بقوله:" حتى تعاليم يسوع الدينية الخالصة، كما تعتبر عادة، ليس دون دلالة سياسية. وطالما احتوى الإنجيل في خلفيته على وعي بحقيقة اندماج فلسطين في الإمبراطورية الرومانية وان بعض المواقف اليهودية آنذاك كانت ستقود الى الدمار العسكري للشعب اليهودي(كما حدث فعلا)، وان اتخذت الحركة المسيحية الناشئة موقف الاسترخاء السياسي فهذا ليس راجعا الى فصل دائم

((1)) منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي, 64.

للدين عن السياسية، بل لان هذا المسار كان حكمة سياسية في ظروف تلك الفترة الزمانية والمكانية[1].

ب- الاسلام السياسي في العصر الوسيط

لم يكن موضوع انتشار الاسلام في البيئة الشرقية حدثا عابرا في تاريخ منطقة الشرق، بل ان حقيقة انتشار الاسلام عد بالنسبة للطرف الاخر من العالم(الغربي الأوربي) حدثا تاريخيا خطيرا ولم تكن خطورة ذلك الحدث يتعلق بالوسط الديني فحسب، بل كان الموضوع بالنسبة للغرب الأوربي ينساق ابعد من ذلك الوسط بكثير. ان القضية كانت تتعلق بظهور منافس وخصم قوي للغرب الأوربي على مناطق الشرق والذي شكل بدوره تهديدا لا يستهان به في مجال توسع الغرب الأوربي في المنطقة.

ويرى الباحثون الغربيون أن الخطر الاسلامي على الغرب الأوربي كان قديما؛ ويعود تاريخ انتشاره في البيئات الشرقية؛ أي قبل ان يتحول ذلك الخطر الى حوت عظيم يبتلع الكيانات السياسية في اوربا خلال تاريخ العصر الوسيط؛ وهذا ما حدا ببعض الباحثين المتزمتين وصف طريقة اكتساح الاسلام للشعوب والمجتمعات بشقيه الشرقي والغربي بالوباء الذي قدم عن طريق السراسنة، وهدد الوجود الأوربي؛ ليس في مناطق تواجده في الشرق بل داخل بلاده نفسها.

والحقيقية التاريخية الثابتة هي ان الاسلام وانتشاره في البيئة الشرقية احدث تصدعا تاريخيا عظيما في منطقة البحر المتوسط لاسيما في القرن الثامن، حتى عد توسع المسلمين في اراض مسيحية بالنسبة للغرب بـ" الانشقاق العظيم الذي أدى الى الانفصال النهائي بين الغرب والشرق". ولا يخفى ان توسع الاسلام في العالم الشرقي احدث بحسب وصف الكتاب الغربيين حالة من الانفصال او ما سمي بالتصدع، كما أنه في الوقت ذاته غيَّر مجرى الاحداث في تاريخ اوربا نفسها؛ خاصة في العصر الوسيط. فلو رجعنا الى تاريخ

---

(1) ينظر:الفكر السياسي الإسلامي،42.

اوربا في عصر الفرنجة، نجد أن تأثير انتشار الاسلام في منطقة الشرق بالقدر الـذي اثـر في تشكيل ملامح السيادة الأوربية في منطقة البحر المتوسط ادى ايضا دورا حيويـا في مجـال رؤية الغرب الأوربي الى كيفية ادارة مؤسساته الاقتصادية في الداخل وهـذا الامـر صـرح به الكتاب الغربيون ممن تناولوا دراسة اثر انتشار الاسلام في الاقتصاد الأوربي.

ويشير هنتش الى ان التوسع الاسـلامي في منطقـة البحـر المتوسـط أحـدث تطـورا داخليا لمملكة الافرنجة لأنهم بعد: "أن قسموا البحر الى نصفين، وبعـد ان شـنوا هجمـات على سواحله الشمالية، قام السارازين بمحاصرة اوربا الكارولنجية، فمنعوا عنها التجـارة بعيدا؛ ودفعوا بها الى الشمال، وكان انهيار التجارة الذي قلل من موارد الخزينـة الملكيـة، اجبر الكارولنجين على استخدام الأرض كوسيلة للكسب. واضفوا على الاقتصاد طابعا ارضيا متميزا عن الماضي، ومن هنا جاء العنوان المـثير للاسـتغراب لكتـاب بـيرن الـذي يشرح فيه وجهات نظره، وهو (محمد وشارلمان) فلـولا الأول لمـا كـان بالامكـان تـصور الثاني"[1].

فالغرب الأوربي لم يسقط من حسباته ان البيئة الشرقية الـتي وجـد فيهـا الاسـلام مناخا لنشر دعوته الدينية كانت اجزاء كثيرة منها تخضع للسيطرة البيزنطيـة؛ حـين كانـت اوربـا في اوج عظمتهـا، وفي أن هـذه البيئـة(الـشرقية) احتـضنت العديـد مـن الـشعوب المسيحية. فالامر هنا كان يستدعي من الفكر الغربي تحليـل طبيعـة العلاقـة بـين الوجـود المسيحي في المناطق الشرقية وبين انتشار الاسلام في الشرق نفسه أي تحليل البنية الداخلية لعوامل الاتصال بين المجتمعين المسيحي والاسلامي في المنطقة الشرقية.

وتحليل تلك العلاقة بين الطـرفين (الاسـلامي والمـسيحي) تم صـياغته علـى وفـق مستويين:

---

(1) هنتش،الشرق الخيالي،54-55.

الأول: علاقة الجماعة الاسلامية بـالجماعات والأفراد(من غير المسلمين) داخـل المساحة التي فتحها المسلمون.

الثاني: علاقة الدولة الاسـلامية بالـدول والإمبراطوريـات الخارجـة عـن سـلطان المسلمين في الغرب الأوربي.

وغالـب الدراسـات الغربيـة لم تكـن تـرى ان الفـتح الإسـلامي لمنـاطق التواجـد المسيحي في الشرق كارثة تاريخية؛ فمثلا يرى الفيلسوف البريطاني برتراند رسل(1872-1970) ان تحول المجتمعات الوثنية الشرقية نحو الإسلام كان أمرا مناطا بالدرجة الأساس برغبة تلك المجتمعات - ويقـصد بـذلك سـكان بـلاد الـشام تحديـدا- في الـتخلص مـن الاضطهاد الذي كان تمارسه علـيهم الحكومـة البيزنطيـة الـتي كـان الـسكان يـدينون لهـا بالطاعة. والقبول بدعوة الإسلام كان يعد بحسب -- رسل - القبول بدين اقـل اضـطهادا من المسيحية.

ويعتقد بعض الباحثين الغربيين ان انتشار الاسلام في البيئة الـشرقية تحديـدا يعـود الى موافقة الاسلام كمعتقد مع طبيعة هذه المجتمعات من حيث التقارب اللغوي وما حمله الاسلام من معتقدات تنسجم مع طبيعة تلك المجتمعات؛ مثل مسألة تعدد الزوجات الـتي دعا اليه الاسلام والتي انسجمت مع طبيعة المجتمعات الـشرقية خاصـة الافريقيـة، فـضلا عن قدرة المسلمين على التآلف مع المجتمعات الشرقية في الوقت الذي كان فيـه الأوربـين قد فشلوا في الوصول الى ذلك، وهذا الامر آحاله البـاحثون الغربيـون الى تقـارب مدنيـة الاسلام مع مدنية الشعوب الشرقية مقارنة بالمستوى العالي للمدنية الأوربية الـتي كانـت برأيهم اعلى من استيعاب العقل الشرقي[1]-كما سياتي ذكره-.

والحقيقة ان هذا التبرير هو للحـط مـن تفـوق الاسـلام تاريخيـا؛ ولتحجـيم قوتـه الاعتقادية؛ من خلال اسقاط التفوق الغربي المعاصر على المجتمعات الاسلامية المعاصرة،

---

(1) شاتليه، الغارة على الاسلام،172-173.

والا فعن أي تفوق غربي انذاك يجري الحديث ؟ في فترة القرون الوسطى لم يكن هناك تفوقا غربيا بالمعنى الواضح على المجتمعات الاخرى، بل التفوق اخذ يتأتى من المسلمين انفسهم وخصوصا على المستوى النفسي والاخلاقي واعقبه التفوق الفكري والعمراني. ومنطقيا كان اجدر بالمجتمعات التي دخلت الاسلام ان تدخل في المسيحية انذاك فيما لو كانت متفوقة فالانسان نزاع الى الارتقاء وتقليد الاقوى والارقى وليس العكس.

في حين هناك مِن الباحثين الغربيين الموضوعيين من رأى ان انتشار الاسلام في البيئة الشرقية ادخل تشكيلات سياسية قريبة من طبيعة المجتمعات الشرقية كما هو الحال مع مجتمعات جنوب شرق اسيا، فمثلا كان اندفاع المسلمين نحو اقامة العديد من المراكز التجارية في تلك المناطق خاصة الساحلية في ماليزيا واندنوسيا قد ساهم اسهم في ادخال إيديولوجية قوامها تشجيع المبادلات التجارية وانشاء الممالك الساحلية، فحلت التشكيلات السياسية الإسلامية المنفتحة على الخارج والمندمجة في المبادلات العالمية في جزر جنوب شرقي آسيا محل الإمبراطوريات المركزية المؤسسة على الهندوسية وبوذية تلك التي كانت منغلقة على نفسها[1].

ج-الاسلام السياسي في العصر الحديث

شكل التهديد العثماني للقارة الأوربية انعطافا في موضوع البحث في ماهية الاسلام السياسي في العصر الحديث، وحاول العديدُ من الكتاب والفلاسفة والباحثون تشكيل خطاب جديد عن العالم الاسلامي مفاده ان:" التهديد العثماني الخطير في القرن السادس عشر، والذي ما يزال ماثلا في القرن السابع عشر، ويغذيه أدب الرحلات. هذا الخطاب في الوقت ذاته إسقاط وتحويل ضمن النقاش الأوربي الواسع حول تكوين الدولة ذات الحكم المطلق. وباعتبار الدولة الشرقية كيانا خارجيا وعدوا ومستبدا من

(1) تأملات في الشرق،28.

المستطاع التهجم عليه من دون مخاطرة، حتى وان كان واضحا ان المقصود هو الدولة الملكية الأوربية[1].

وقد اختلفت النظرة الغربية الى الاسلام في العصر الحديث عن النظرة التي تشكلت في اوربا في تاريخيها القديم والوسيط، اذ ارتبط الحديث عن الاسلام والتوسع الاسلامي في منطقة الشرق بالدولة العثمانية، خاصة بعد أن بلغت الدولة العثمانية ذروة مجدها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وامتد سلطانها على آسيا الصغرى واجزاء من جنوب شرق اوربا وغربي اسيا وشمالي افريقيا.

ففي العصور التي سبقت التاريخ الحديث كان العرب يعدون المادة التي عرف من خلالها الغرب المسلمين وصوروا الاسلام من خلال صورة العربي نفسه، في حين اختلف الامر في العصر الحديث فقد غدت كلمة تركي مرادفة لكلمة مسلم.

إن اختلاف التسميات الغربية حول الجماعة القومية التي يراد بها الاشارة الى المسلمين من وجهة نظر الغرب يلقي بظلال على كيف اشتغال الايديولوجيا الغربية في رسم معالم صورة الشرق في المخيال الغربي الجمعي، فحين كانت الفتوحات الاسلامية في قمة مجدها في كانت تعرّف تلك الفتوحات بالفتوحات العربية؛ اذ كانت كلمة عربي مرادفة لكلمة مسلم وكان العرب يعدون مادة الاسلام آنذاك، لكن حين أصبح العثمانيون القوة المعبرة عن الاسلام في القرنين السادس عشر والسابع عشر وتحولت المواجهات الأوربية مباشرة مع الدولة العثمانية اصبح التركي مرادفا للمسلم وكأن الترك العثمانيين هم مادة الاسلام.

وقد وجد في كتابات الفلاسفة وحتى المستشرقين اشارات عديدة الى مثل ذلك التمييز العرقي الذي كان يقفز بين فترات واخرى على سطح الكتابات التاريخية عن الاسلام، ويبدو ان طبيعة العلاقات السياسية بين القارة الأوربية والدولة العثمانية كانت

---

(1) المصدر نفسه،78.

كثيرا ما تفرض على الباحثين الغربيين تغير الوصف الايدولوجي للقوى السياسية الحاملة للواء الاسلام في الشرق.

فـ هيكل مثلا كان متأثرا في طروحاته عن الإسلام بمعطيات المواجهة السياسية بين القوات العثمانية وأوربا آنذاك، وهو على غرار غيره من فلاسفة ومفكري عصر التنوير كان ينظر الى الإسلام من خلال طبيعة نظرتهم الى المواجهات العسكرية الحامية بين الطرفين. وقد تم سحب هذا التصنيف الى المعرفة الدينية المتعلقة بـ كتاب المسلمين المقدس(القرآن الكريم) الذي عرف في اوربا بـ (الكتاب المقدس التركي).

وفي ذلك يشير المستشرق نولدكة في كتابه(تاريخ القران) الى: أن صورة الإسلام في أوربا كانت في ذاك الحين مطبوعة بالطابع التركي، حتى ان القران الكريم نفسه دعى (الكتاب المقدس التركي)، وهو العنوان الذي تحمله الترجمة الألمانية التي قام بها دافيد فريدريش مغرلين عام 1772 للقران الكريم من العربية مباشرة"[1].

ويبدو ان طبيعة العلاقات السياسية بين القارة الأوربية والدولة العثمانية ومحاولة الغرب وسم المنطقة الاسلامية بصفة عثمانية خاصة جعل البعض يحيل عوامل تراجع الحركة الحضارية في الشرق على عاتق الوجود العثماني في المنطقة. ويجد هنتش ان الهيمنة الأوربية على العالم الاسلامي جعل ذلك سببا في ان يكون "الشرق عند نهاية القرن الخامس عشر قد انغلق على نفسه، فكل شيء فيه بدا جامدا، من اقتصاد ومن بنى اجتماعية ومن أنظمة سياسية مرة واحدة الى الأبد"[2].

---

(1) ينظر:تاريخ القران،xiii

(2) الشرق الخيالي،127.

الفصل الثاني

الشرق سياسيا

الفصل الثاني

الشرق سياسيا

كثيرا ما كانت الدراسات السياسية الغربية تترصد طبيعة العلاقة بين السلطة والشعب في المجتمعات الشرقية، وكان المسار الذي شقته تلك الدراسات يدور حول فكرة وسم الشرق بصفة الطابع الاوتوقراطي، حيث العلاقة بين الحاكم المستبد والمجتمع الخانع.

ومن هنا يمكننا تلمس المسار الغربي في تفحص جوانب السلطة الاوتوقراطية في الشرق الاسلامي بما يأتي:

أولا : الاستبداد السياسي الشرقي ومفهوم الحرية الفردية

لم تكن فكرة وسم الشرق وأنظمة حكمه بالصفة الاستبدادية حديثة العهد، بل هي فكرة قديمة تعود في جذورها الى الصورة القديمة التي صورها اليونان والرومان عن الشرق؛ والتي دارت حول فكرة الشرق الاستبدادي، وذلك على هامش مقارنته بشعوب الإغريق أنفسهم، فضلا عن تأكيدها على السمة الاستبدادية (الاوتوقراطية) لدى الحاكم الشرقي، فأنها أيضا كانت تؤكد على ضعف المؤشرات الدالة على واقع الحرية والديمقراطية لدى شعوب الشرق، وفي كون هذه الشعوب لا تعدو ان تكون في أفضل أحوالها سوى عبيد خاضعين للحكام المستبدين.

ان الصورة التي نسجها الإغريق عن المعطى السياسي في الشرق القديم موحاة في تشكيلها من مراحل الصراع الإغريقي / الفارسي، اذ تحولت الصورة النمطية لدى الإغريق عن الشعوب الآسيوية إلى أفكار ثابتة. وهي تجد لها دعما عرقيا واضحا في كتابات كبار فلاسفتهم بما فيهم المتأخرين من امثال افلاطون وحتى ارسطو الى حد ما.

وفي هذا المجال يشير جي.جي كلارك الى انه :"سادت فكرة عن ان الشرق هو "الآخر" الغامض المنذر بالأخطار، وتذهب هذه الفكرة الى ان الغرب والشرق فئتان متباينتان من حيث الجوهر والماهية، وهذه فكرة لها تاريخ قد يمتد ويعود الى عصر هيرودوت والى الصراع الملحمي بين الهيلينيين والفرس، والذي أدى الى القول بالتباين الأسطوري الذي يمايز بين الغرب البطولي الدينامي المحب للحرية وبين الشرق الاستبدادي السلبي الراكد"[1].

وكانت الاعمال الادبية احد الجوانب الاساسية في بحث مراحل الصراع اليوناني- الفارسي وبالتالي في عكس منظورهم الى المجتمع الشرقي، فمثلا نلاحظ ان مسرحية اسخيليوس تكشف عن جوانب التعارض بين الادارة السياسية المتبعة في حكم الدولتين اليونانية والفارسية، حتى إنها أضفت طابعا أشبه ما يكون بالهمجي على الفرس بالإشارة على ان "الجلبة المتعددة من الأصوات الفارسية شددت على الطابع البربري لالسنتهم". وعلى وفق ذلك فقد تركت مثل هذه العبارات صورة واضحة لجمل التناقضات بين تصور الديمقراطية اليونانية في ظل الحرية والنصر مع الاستبداد الفارسي في ظل العبودية والفشل[2].

وصور هيرودت الحروب الدائرة بين اليونان والفرس على إنها صراعا مريرا تبارت فيه ارادة الحرية عند اليونان مع ارادة الاستبداد عند الفرس لتنصر ارادة الحرية عند اليونان في الاخير لنفسها. وهذا ما اكد عليه هيرودت بقوله: "في الفرس كما يصورهم التاريخ قوما يحركهم السوط بينما يقاتل الإغريق بدافع من حب الحرية والدفاع عن النفس"[3]. ويبدو أن ما عزز دائرة التصور الهيرودتي ذاك أن تلك الحروب اخذت

---

(1) التنوير الاتي من الشرق،15

(2) هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم،11-12.

(3) ينظر: تاريخ هيرودت،12.

طابعا دفاعيا عند اليونان؛ لكونها جاءت ردَ فعل ضد محاولة الفرس السيطرة على المدن الايونية.

وقد حاول الأوربيون فيما بعد توظيف الصورة النمطية اليونانية القديمة عن الشرق والشعوب الآسيوية ضمن دراساتهم، فقد حاول مونتسكيو مثلا تطبيع نظريته في كتابه(روح القوانين) حول المناخ بما يتوافق مع التصوير الغربي لطبيعة السلطة السياسية في الشرق من حيث تمثيلها بالشكل الاستبدادي وما تولد عنه من استعباد شعوب الشرق وفرض روح الخضوع عليهم مما افقدهم كل شعور بـ مفهوم الحرية.

وشدد مونتسكيو على اثر الطبيعة المناخية في تشكيل طبائع الشعوب في العالم، فاذا كان الغرب عل وفق رؤيته يدين بحريته للطبيعة المناخية من خلال قوله :"لا ينبغي التعجب من ان ضعف شعوب المناخات الباردة قد ابقتهم احرارا، انه الاثر الذي نشأ عن سببه الطبيعي"[1]، فأن الامر كان على النقيض من ذلك في المجتمعات الشرقية ذات المناخ الحار الذي انتج شعوب –برأيه– مستعبدة.

ويبدو ان كتابات مونتسكيو فيما يتعلق بأثر الطبيعة المناخية في تشكيل طبائع الشعوب قد اثرت على اراء الفلاسفة، فمثلا نجد كارل ويتفوجل ينقل الصورة النمطية التي قدمها مونتسكيو الى كتابه الذائع الصيت(الاستبداد الشرقي) الذي نشر في عام 1967، والكتاب كما يبدو من عنوانه يعد انعكاسا واضحا للنظرة الغربية في إضفاء طابع سلبي على صورة النظام السياسي في الشرق عامة والإسلام[2].

كما اثرت آراء مونتسكيو على طروحات ارنولد توينبي من خلال احالة الاختلافات العضوية بين سكان الشرق والغرب الى العامل المناخي ضمن بحثه عن تاريخ آسيا وأوربا، اذ كان توينبي يجد ان من عوامل ضعف الادراة القتالية لدى سكان آسيا

---

(1) هنتش، الشرق الخيالي،220.

(2) محمد،مؤسسات الاستشراق،11.

يعود الى مناخ المنطقة، وفي ان هكذا مناخ كان من شأنه أن يوجد تلك الصدمات العقلية والتفسخ الجسدي الذي يجعل المزاج ضاريا من الناحية الطبيعية ويقدم تيارا أقوى من اللاعقلية والانفعال الذي لا يحدث في ظل ظروف مستقرة. والى جانب هذا العامل يجد توينبي" ان الجزء الأعظم من آسيا تحت حكومات ملكية، وحيثما لا يكون الناس سادة أنفسهم وعناصرهم حرة وإنما تحت حكم طغياني"[1].

كما عرض هيگل في كتابه(محاضرات في فلسفة التاريخ) مسارات فلسفية اخرى في هذا الصدد اثناء استعراضه لمراحل تطور الحركة التاريخية ليقول: فبعد الطفولة(الشرق) تأتي بلاد الاغريق، أي مرحلة الشباب الازدهار الاكثر لطافة رغم كونها عابرة، وسرعان ما اختفت، ثم اتت روما عناء عنيد لعصر الرجولة واخيرا الامبراطورية الجرمانية التي هي المرحلة الرابعة للتاريخ الكوني وهي لا تمثل شيخوخة جسدية وواهنة، بل شيخوخة الروح التي تعد بمثابة النضج الكامل له"[2]. ولا ندري ما مصير العرق الانكلسكسوني من هذا الذي يقوله هيگل ولا شعوب أخرى لها الظروف والاحوال والتاريخ الذي كان للجرمان والذين هم بذاتهم كانوا – ولعصور موغلة في القدم – موغلين في التخلف والبربرية، وهم وبحسب الاشتقاق السريع لهيكل لم يمروا حتى بدور الاطوار التي كان من المنطقي أن ترتقي بهم على اقرانهم. فاذا صحت الاحالة الالية للحضارة الرومانية او اليونانية فالفضل هو للرومان واليونان لانهم هم الاصل في ما اصاب اوربا من ارتقاء ولم يكن الجرمان الا اخذين عنهم وبعد مرور زمن طويل على امحاء حضارتهم.

كان هيكل يضم تحت الطور الأول (الشرق) كل الحضارات الآسيوية الممتدة من أقصى الصين والهند إلى حضارات الفراعنة والآشوريين والبابليين والفرس، في حين يجمع تاريخ اليونان والرومان تحت الطور الثاني لينتهي به إلى الطور الثالث وهو المرحلة

---

(1) ينظر:الفكر التاريخي عند الاغريق،181-182.

(2) هنتش،الشرق الخيالي،278.

الجرمانية. وعلى الرغم من اعتماد هيكل على التقسيم الجغرافي المشهور، لكن التقسيم الحضاري التاريخي هو ما كان يدفع هيگل إلى تقديمه على الجغرافي، لان في العالم الشرقي "أشرق ضوء الروح ومن ثم بدأ التاريخ الكلي"[1].

كما حاول هيگل ان يضع تقسيما فلسفيا قبليا يبدأه –كما بينا– بالصين فالهند ثم فارس التي يضم تحتها حضارات وادي الرافدين (بابل وآشور) والحضارة المصرية فالفينيقية.

ويرى هيكل أن الصين تختلف عن بقية الشعوب الآسيوية الأخرى؛ لكونها تملك تراثا قديما يميزها عن شعوب المنطقة؛ لان: "عقائد الفيدات الهندية ليست تاريخا وتقاليد البدو وعاداتهم قديمة جدا لكنها لا ترتبط بتنظيم دولة وتطورها"[2]. وبذلك يكون هيكل قد حذف أجزاء متعددة من آسيا العليا بوصفها تقع برأيه "خارج التاريخ طالما ان شعبها البدوي لم يظهر على مسرح التاريخ"[3].

وعلى الرغم ان هيگل أبدى بعض الإعجاب بالنظام الصيني من حيث مفهوم المساواة بين شعوب الصين، لكنه كان يجد ان هذه المساواة كانت ناقصة بالمقارنة مع الإمبراطور الصيني؛ الذي كان يتربع على "قمة البناء السياسي ويمارس حقوقه بطريقة الأب مع أبنائه فهو كبير العائلة الذي لا يجوز ان يعترض على رأيه معترض .. والمساواة في بلادنا / الغرب .. الناس فيها متساوون أمام القانون وحده، وفي احترام كل منهم لملكية الآخرين ولكنهم يختلفون في المصالح والامتيازات الجزئية الخاصة التي لا بد ان تكون مكفولة ان كنا نريد ان يكون لدينا ما نسميه بالحرية؛ لكن هذه المصالح الخاصة في

(1) العالم الشرقي،13

(2) المصدر نفسه،62.

(3) المصدر نفسه،56.

الإمبراطورية الصينية ليس لها في ذاتها أي اعتبار وتعتمد الحكومة في إدارتها لشؤون الدولة على الإمبراطور وحده الذي يحرك الحكومة"[1].

ولا ندري على أي أساس قامت الثورة الفرنسية مثلا؛ والتي أحرقت الاخضر واليابس بهدف التخلص من نير العبودية وضياع الحريات والدكتاتورية المطلقة لملوك أوربا والهيمنة الكنسية والاقطاع التي دامت كلها قرون سحيقة من الزمن. وقل هذا مع الثورة في روسيا القيصرية وغيرها؛ والتي لم تقم – شأنها شأن الثورة الصينية – إلا بعد قرون من الاستبداد المطلق.

وعلى فرض أن الهيمنة البلاط الامبراطوري الصيني كان بالفعل قائم؛ ونافيا للحريات ومكرسا للاستبداد المطلق؛ فقد كان مرهون بقواعد أخلاقية ونظام اجتماعي وديني صارم وليس مجتمع فوضى على أطلاقه. لكن هيكل يعمم مرة ويختصر اخرى ويتغافل ثالثة عن العينات التي لا تنطبق مع معطيات مذهبه في تحقيق مركزية غربية نافية للاخر؛ حتى انه يستخدم احيانا غطاء اخلاقي يفصله هو على هواه للحط من الحضارة الصينية والفرد الصيني بالذات.

ويقول "ليس لدى الفرد شعور بذاته او إحساس بفرديته لان الكل مدمج في الأب الإمبراطور في الأسرة او الإمبراطور الأب في الدولة ومن هنا كان الإحساس بالحرية معدوما تماما وقد طمس معه أيضا معنى المسؤولية، ولهذا كان الفعل المتعمد وغير المتعمد عندهم سواء! وفي مثل هذا الحالة لا يمكن ان تكون هناك أخلاق حقيقية، لان الفعل الأخلاقي ليس هو ما يتفق مع مبادئ الأخلاق فحسب، بل ما ينبع من داخل الفرد وإحساسه بالواجب كما يقول كانط الذي جعل من الإرادة الطيبة او الخيرة أساس الأخلاق كلها اذا لم يتمكن من تحقيقها في العالم الخارجي"[2].

---

(1) المصدر نفسه،22.

(2) المصدر نفسه،25.

وعوامل افتقاد شعوب الصين الى الحرية برأي هيكل تقع في مجملها علـى النظـرة الدونية من قبل السلطة الحاكمة (الاستبدادية) لرعاياها، فإذا "كان الإمبراطور يتحدث الى الشعب برقة وعطف أبوي فأن الشعب ليس لديه عن نفسه الا أسوأ المشاعر فهو لم يخلـق إلا ليجر عربة الإمبراطور"[1].

اما الهند فلا تختلف في تصور هيگـل عن الصين اذ " ظلـت سـاكنة ثابتـة واكتمـل تكوينها في الداخل أعظم تكوين"[2]. وهي على غرار الـصورة الـتي رسمهـا عـن الـشرق فحكم الهند يمتاز بالسمة الاستبدادية، وان كان هذا الاستبداد من وجهـة نظـره "بـلا مبـدأ ولا قاعدة من أخلاق".

اما مصر فـ هيگـل يجدها "المركب النهائي في العالم الـشرقي فهـي الجسر الـذي عبرت عليه الروح من الشرق الى الغرب وهي تسترعي الانتبـاه بـصفة خاصـة؛ لا لأنهـا ارض الآثار فحسب، بل لأنهـا تمثـل النتيجـة النهائيـة لعمـل عظـيم يفـوق في ضـخامته وجبروته كل ما خلفه لنا القدماء"[3].

على ان ما ذكره هيگـل في نظرته حول الشرق وحضاراته كـان:" لا ينـدمج كـثيراً مع الأفق الشرقي بل يتعالى عليه ويطمسه؛ وان هذا العائق الذي حال دون توفر استجابة مؤاتية إزاء نظرية هيگـل يتجلى أكثر ما يتجلى بوضوح في حديثه عن ان حركة التـاريخ تسير في اتجاه حتمي لا سبيل الى الرجوع عنـه، وانـه اتجـاه يمـضي في صـرامة وعنـاد مـن الشرق الى الغربلكنه على العكس رأى ان حضارات الشرق تشغل مرحلـة بـاكرة أولى في مسيرة تطور الروح الإنساني. وان التاريخ العـالي هـو في جـوهره تـاريخ تطـور الـوعي

(1) المصدر نفسه،28.

(2) المصدر نفسه،97.

(3) المصدر نفسه،42.

بالحرية فيما يخص الروح، وما يترتب على هذا من تحقق الحرية. ولخص هذه النظرة في عبارته الشهيرة التي تقول "عرفت أمم الشرق فقط ان الواحد حر، وعرف العالم الإغريقي والروماني فقط ان البعض حر، بينما نعرف نحن ان جميع الناس في المطلق (الإنسان من حيث هو إنسان) أحرار"[1]. لكن هيگل لم يُجب: هل هذا الارث في الحرية والوعي هو ارث الغرب الذي يتحدث عنه، أم هو إرث اليونان تحديدا ثم الرومان الى حد ما، ولم يجب الى أي مدى تحقق هذا الارث في أرض الواقع في اوربا في عصره او على الاقل في نصف قرن من الزمان قبل عصره.

ولا يخفى ان هيگل كان قد صب جانبا من افكاره الفلسفية عن الشرق في البحث عن علاقة المجتمع الشرقي بالسلطة الحاكمة، اذ كان هيكل قد ربط ارادة الحرية بموضوع تحقيق الروح من خلال الوعي الإنساني الجماعي بأهمية الحرية[2] والتي تناولها على أنها المحور الدائر لتطور العملية التاريخية ضمن أطوار تاريخية ثلاثة: الشرق الذي وضعه هيكل في خانة الأطوار التاريخية التي مرت بها الحرية؛ لكنه في الوقت ذاته عمل على تجريد الشرق من تاريخانيته[3] ووصفه بانه مجرد تكرار للدمار[1]، فنراه يقول:"ان

---

(1) التنوير الاتي من الشرق،110.

(2)Smith, Hegel's Discovery of History p. 186

(3) التاريخانية Historisme مصطلح مفاده - كما ورد في المعاجم الفلسفية - أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور تاريخي، ويطلق أيضا على المذهب القائل إن اللغة والأخلاق والسلوك...وغيرها ناشئة عن إبداع جماعي لا إرادي، وان هذه الأمور قد بلغت نهايتها، وفي انه لا يمكن تبديل نتائجها بالقصد ولا تفهمها على حقيقتها إلا من خلال دراسة تاريخها والظروف التي صنعتها وشجعت على حدوثها.

ولقد تشعب مفهوم التاريخانية ليشمل مجالات أكثر سعة، وهو بحسب رايموند وليامز Raymond Williams: ذو معان يوردها بالتسلسل أدناه.

الأول: المعنى الحايد، ويعبر عن المنهج الدراسي المعتمد على حقائق الماضي وتأثير سوابق الأحداث الحالية.

الثاني: منهج يعتمد على ظروف معينة وسياقات تاريخية متقلبة يجب عن طريقها تفسير الأحداث المحددة.

الشرقيين مثلا هم أناس وأحرار بذاتهم كبشر؛ لكنهم ليسوا كذلك، لأنهم لم يعوا الحرية ويتقبلون كل استبداد ديني او سياسي(2)، واذا كان هيگل قد حصر مفهوم الحرية في بلاد اليونان بفئات معينة من الشعب، فأن الفيلسوف البريطاني برتراند رسُل حاول توسيع وجهة نظر هيگل في موضوع تمثيل الحرية بالنسبة للمجتمعات اليونانية من خلال الإشارة الى ان الحضارة الرومانية-اليونانية مبنية على تثقيف الأفراد لا على مجرد إخضاعهم بالقوة(3).

ومن باب آخر فإن القول بان المجتمع اليوناني او الروماني كان مجتمعا يمتاز بطابع الحرية العامة كما صوره- رسل- لا يتوافق مع الواقعية التاريخية؛ لان هيكل حين حصر الحرية والبناء الحضاري عند طبقة او فئة معينة من شعوب الاغريق كان على دراية بأن المجتمع الاغريقي القديم كان مجتمعا يحكمه البناء الطبقي؛ والتعسف الفاضح تجاه الاخر الاضعف او المختلف. والمجتمعات القديمة تاريخيا جميعها مجتمعات ذات نمط طبقي سواء كانت غربية كما هو الحال في بلاد اليونان والرومان او شرقية بضمنها مناطق شبه الجزيرة العربية نفسها وتفتقد الى الشعور المتكامل بقيمة الحرية حتى بين الطبقات العليا في المجتمع؛ لان التسلسل الهرمي للمجتمع الطبقي يفرض وجود سلطة عليا يدين الجميع بالولاء لها.

الثالث: معنى سلبي يهاجم كل أنواع التفسير أو التنبؤ عن طريق ضرورة تاريخية، أو اكتشاف قوانين التطور التاريخي عامة، بمعنى انْ لا دخل لجريات الماضي – حتى على صعيد الاحتمال في وقائع الحاضر.

ينظر: جميل صليبا،المعجم الفلسفي، 1/ 227.

Raymond , A vocabulary of culture and society.p.147.

(3) Hamilton, Historicism. p. 3

(1)Shalomo، Karl Marx on colonialism and Modernization. P. 127

(2) محاضرات في التاريخ،94-95.

(3) السلطة والفرد،40

والمعروف أن الولوج الى مرحلة التاريخ الحديث يعني حرق مراحل تاريخية متعددة في طريق بلوغ الحرية، والاقرار بوجود حرية على النمط الجرماني لا يمكن التسليم به؛ لانه ان لم يكن هناك طبقة عبيد فأن ذلك لا يعني مجتمع ديمقراطي حر، بل ان اعلى مراحل الحرية التي وقفت عند فكر هيگل كانت بالتأكيد حرية مقيدة؛ حتى وان لم يقر هيگل بها في داخل المجتمع الجرماني نفسه.

إن الطروحات التي سجلها هيكل في وسم الشرق بالسمة الاستبدادية تركت أثرها على مَن جاء بعده من الفلاسفة، وفي هذا الصدد يبدو ماركس وصديقه انجلز من أكثر المؤيدين للنسق الذي رسمه هيگل في تصويره للشرق، فماركس يصف الاستبداد الشرقي على انه:"ليس هناك في العالم من استبداد أكثر كاريكاتورية ولا أكثر عبثية وطفولية من هذا الذي يمارسه شاه زمان او شهريار في الف ليلة وليلة، اصفر السحنة، ضامرا، هرما، يرتدي بزة مسرحية مرصعة بالذهب اشبه ما يكون براقصي الهند ، بل على الاصح، بدمية مغطاة بالزخارف والنياشين، يظهر ليضحك اتباعه ويملأ قلوبهم بالبهجة"[1].

وهكذا يفعل المخيال الغربي في التقاط الصور الداعمة لرؤية احادية حتى لو اضطر الى اشتقاقها من ادبيات خيالية لا يعرف حتى كاتبها او زمن كتابتها؛ مثل الف ليلية وليلة.

إن حصر الدراسات الغربية عامة بـ وجود السلطة القهرية في المجتمعات الشرقية خلال فجر تاريخها وفي عصرها الوسيط واخراج المجتمعات الغربية من وجود مثل هذا النوع من السلطة يبدو فيه نوع من التحيز؛ لان المجتمعات الغربية عانت ما عانته من تسلط الحكومات المستبدة على رقابها في فترات تاريخها الطويل وخاصة في العصر الوسيط . ففي هذا العصر شهدت المجتمعات الأوربية تسلط مؤسسات ثيوقراطية (دينية)

---

(1) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،65.

مستبدة على السلطة خاصة في روما نفسها بعد ان انهارت الحكومات اثر الغزوات الجرمانية على اوربا، واصبحت المؤسسات الكنيسية تفرض وجودها وحضورها على الشعب وعلى الصعيدين الديني والدنيوي حتى ان وجود هذه المؤسسات الكنسية احدث نوعا من التراجع في محيط الحضارة الغربية القديمة؛ لذلك سميت العصور الوسطى الأوربية بـ (العصور المظلمة). وكان الامر في المجتمعات الشرقية على خلاف ذلك حتى عرفت هذه العصور في البلاد الشرقية (الاسلامية) بـ (العصور الذهبية) لما شهدته هذه المجتمعات من ازدهار حضاري وتقدم فكري بفضل ما حمله الدين الاسلامي من عناصر القوة للمجتمع وما ابداه الاسلام والمسلمون من قيم تسامحية مع غير المسلمين وخاصة المسيحيين.

ان المآثر الحضارية التي تركها الاسلام في العصر الوسيط لم تكن اوربا التي تحيا تحت ظلام السلطة المستبدة انذاك بمنأى عنها، فقد وجدت هذه المعطيات طريقها الى اوربا عن طريق الاندلس ووصلت الى عقر المراكز الحضارية الأوربية القديمة من ضمنها ايطاليا وفرنسا والمانيا وغيرها من الدول الأوربية الاخرى، ونهلت اوربا مما حققه المسلمون من تقدم علمي وازدهار حضاري، وحاولت الدول الأوربية الاستفادة من علوم المسلمين التي طرقت جميع مجالات المعرفة، فكان هذا بابا اخر للدول الأوربية من اجل الانقلاب على واقع اوربا المظلم والتحرر من الحكومات التي كان اقل ما يقال عنها بأنها حكومات مستبدة.

ثانيا: نظرية الغزوات وتعزيز السلطات الاوتوقراطية في الشرق

اقترن المنظور الغربي بوسم الشرق بالطابع الاستبدادي وتكثف بـ نظرية الغزوات، والغزوات بحسب التصور الغربي كانت تعكس بعدين اساسيين هما:

الاول: الغزوات الخارجية، وهي انعكاس لواقع ضعف شخصية الفرد الشرقي نتيجة خضوعه لحكومات اوتوقراطية جردتها من مقومات الشعور بالحرية الفردية.

والثانية: الغزوات الداخلية وهي انعكاس لرغبة السلطة السياسية الشرقية الحاكمة في مجال دعم سلطاتها الاوتوقراطية.

وقد حاول بعض الفلاسفة والمفكرون من المهتمين بالجغرافية والمناخ الربط بين موضوع الغزوات والنظرية الجغرافية ويمكننا في هذ الصدد ان نشير الى ما ذكره ارسطو في الفصل السادس من كتابه (السياسة) قائلا:'أن الشعوب التي تقطن البلاد الباردة في مختلف بقاع اوربا، هي بشكل عام مليئة بالشجاعة، بيد انها ذات مستوى أدنى فيما يتعلق بالذكاء والصناعة؛ ولهذا السبب فهي تعرف أفضل من غيرها المحافظة على حريتها، بيد انها عاجزة عن تنظيم حكومة ولا تسطيع احتلال البلدان المجاورة.

اما شعوب آسيا فشعوب ذكية وصالحة للصناعة، ولكنها تفتقر للشجاعة ولهذا السبب فأنهم لا يتخلصون من خضوعهم، ومن عبودتهم الابدية. بينما يشغل جنس الاغريق البقاع التي تتوسط هذين العالمين، وهم يجمعون بين هذين النوعين من الطباع، فهم شجعان واذكياء، ولهذا السبب بقوا احرارا، ويستمتعون بافضل الحكومات، وحتى ان بامكانهم لو تجمعوا في دولة واحدة، ان يخضعوا لطاعتهم جميع الاوطان'[1].

كما ان دراسة مونتسكيو حول المناخ عدت وجها اخر لربط نظرية الغزوات بالعامل الجغرافي حين جعل من النظام الاستبدادي في المجتمعات الشرقية 'نتاجا مزدوجا لنظرية المناخ ولنظرية الغزوات' اما من حيث الثانية(نظرية الغزوات) فتعني بحسب مونتسكيو (الاستبداد العسكري)، وهو نوع من النظام الاستعماري يصادر العسكريون

---

(1) الشرق الخيالي،43.

السلطة على حساب المجتمع، ويستخلص مونتسكيو من ذلك الى القول:"السلطة ينبغي ان تكون دائما استبدادية في اسيا حيث تسود روح العبودية التي لم تغادر اسيا ابدا"[1].

كما حاول ارنولد توينبي فيما بعد توسيع طروحات مونتسكيو في هذا الصدد، فاذا كان الاخير قد اهتم بالطابع العام لشكل الحكم في العالمين(الشرقي والغربي)، فان توينبي ذهب ابعد من هذا حين سعى الى تعميق فكرة اثر العوامل الجغرافية في خلق المجتمعات المتحاربة.

حاول توينبي في كتابه(الفكر التاريخي عند الإغريق) ان يجعل من موضوع الشجاعة والحرب امرا مرتبطا بالعوامل المناخية التي جعلت من الغرب في موقع المحارب بسبب ثبات درجات الحارة في حين كان الآخر(الشرق) في موضع المستعبد لحكم الطغاة المستبدين بسبب تباين درجات الحرارة في المنطقة، ومن هنا كان الاسيويون "اقل نزوعا للحرب، ولماذا يستكينون للطغيان أكثر من الأوربيون"[2]، فالعناصر الحربية هي التي حددت برأي توينبي المفهوم الاستبدادي للحكومة الشرقية ووضعت على أساسه المعايير العامة في واقع تمثيل المواقع الحربية بالنسبة للشعوب الشرقية.

ويجد توينبي في ان هذه الأمور تجعل "العاقبة من عدم النشاط على غياب الحرب لا بد وان يكون لها تأثير اليف على المزاج، ولهذا فحتى القرد الشجاع والنشيط بطبعه من شأنه ان يكون رادعه على الجانب الذهني بفعل الأنظمة المتشرة. وثمة حجة قوية في صالح رأى ان الهلينيين في آسيا الذين لا يقعون تحت حكم الطغاة، ولكنها عناصر حرة تناضل من اجل مصالحها الخاصة، وهي تنزع للحرب كأي شعوب أخرى في العالم- السبب ينبع من كونهم يراهنون بحياتهم في سبيل قضيتهم الخاصة ويجنون ثمار شجاعتهم الخاصة(ويعاقبون على جنبهم في المساومة) وسوف نجد أيضا ان الآسيويين يختلفون فيما

---

(1) المصدر نفسه،220.

(2) ينظر: توينبي، الفكر التاريخي عند الاغريق ،181-182.

بينهم الواحد عن الآخر، فيكون البعض رقيقا ويفتقر الآخر الى هذه الصفات، وهذه الاختلافات لها سبيلها أيضا في التغيرات الجوية الموسمية[1].

ولقد حاول هيگل في كتابه(محاضرات في تاريخ الفلسفة) ان يربط موضوعه في البحث عن ماهية الحرية في المجتمعات الشرقية والغربية بقضية استبداد الحاكم الشرقي الذي عبّر عنه بـ(الحاكم الطاغية)، فـ هيگل كان يحيل رغبة حكام الشرق في التوسع الى خاصية الحكم الاستبدادي، وفي ان هذه الرغبة مردها إظهار السلطة بمظهر القوة التي لا تتحقق إلا من خلال مظاهر الغزو والتوسع، وخلاف ذلك يجعل الدولة الشرقية تظهر بمظهر الضعف والانحلال، وهذا الأمر على وفق تصوره احد ابرز العوامل التي تبين لماذا يكون الشرق صورة للمجتمعات التي تتمثل فيها عوامل الضعف والدمار والتراجع.

كما أن التنظير الغربي لظاهرة الغزوات اقترن بفكرة رغبة الحكومات الشرقية المستبدة في التوسع؛ لأن التوسع يعد وفق ذلك عنصرا حيويا لاي سلطة سياسية تركن الى انتهاج السلطة الاوتوقراطية في الحكم، خاصة وان طريق الغزو يمكّن من إخضاع مجموعات أخرى من رعايا المجتمعات الشرقية لنفوذ السلطة الحاكمة نفسها وانضمام مثل تلك المجموعات المستعبدة الى الفلك الاستبدادي الشرقي كان يعني وفق العرف الهيكلي المزيد من التجرد؛ عن مفهوم الحرية؛ لأن الغزو بصفة عامة يجعل الشعوب المستعمرة ذليلة خاضعة بكل معطياتها الإنسانية وقدراتها لحكم الشعوب المستعمرة، ولم يكن امامها سوى الطاعة لأوامر السلطة المستعمرة، ومن هذا المنطلق تكونت الحكومات وقامت الممالك والدويلات.

ويرى رُسل أن نظرية الغزوات حققت الى حد ما مجتمعات مستقرة؛ لكنها كانت على حساب استذلال أبناء الشعب، ومن جانب آخر فأن هذه النظرية جعلت للشعوب

(1) المصدر نفسه،181-182.

المستعمرة الشرقية طابعا يمتاز بالجمود؛ الى درجة أصبحت معها مقاومة العدو المستعمر صعبة وأنموذج؛ رسل في ذلك هو الحروب التي دارت قديما بين الفرس واليونان[1].

والبحث الغربي في موضوع الغزوات كان كثيرا ما يميز بين الغزوين الشرقي والغربي؛ ويتطلق من منطلق وجود فوارق نوعية بين الاثنين؛ خاصة وان دراسة نظرية الغزوات او العمل عليها يعد أول مثال على مذهب المقارنة في التاريخ[2]؛ لذلك غالبا ما كان ينصب واقع ذلك التمايز على المقارنة النوعية بين الغزوات الجرمانية والغزوات الشرقية. والمعروف ان الغزوات الجرمانية استغلت ضعف الإمبراطورية الرومانية واحتلت أقاليم في حوضي نهري الراين والدانوب؛ على طول الحدود الشمالية والشمالية الشرقية للإمبراطورية الرومانية، ونظرا للطابع غير المتحضر لهذه الشعوب، فقد كان الرومان يطلقون عليهم اسم الهمج (البرابرة)، وكان ما سببه الغزو الجرماني من ويلات على الإمبراطورية الرومانية وما أحدثه من تراجع كبير على السياق الحضاري آنذاك، فقد كان عُد الغزو نقطة سوداء في تاريخ أوربا ومرحلة انقطاع كبرى في التاريخ أوربي، حتى ان العديد من المؤرخين وجدوا في مخلفات هذا الغزو من حيث القضاء على الدولة الرومانية لغزا تاريخيا كبيرا مقارنة مع الغزوات الشرقية؛ لأن الغزوات الشرقية عززت مكانة الدولة الشرقية في التاريخ الشرقي[3].

لكن هذه الامثلة وشبيهاتها لا يذكرها المؤرخون او فلاسفة التاريخ الغربي إلا على استحياء لانها تتعارض مع الخط العام الذي ينتهجونه غالبا، والذي يحاول اسباغ صفة التحطيم والبربرية على الشرقيين وحدهم. ويوحي في الوقت نفسه بالانفصام العملي بين حضارة اليونان والرومان من جهة وبين واقع أوربا الغربية مِن جهة أخرى،

---

(1) السلطة والفرد،41-42.

(2) تأملات في الشرق،78.

(3) المصدر نفسه،78.

ويشكك في الوقت ذاته بحقيقة الإرث الاوربي للحضارة اليونانية؛ والتي زالت ولم يحدث في اوربا أي تقدم او نهوض حضاري لقرون مرَّت بعد اندثار اليونان بل وحتى الرومان.

ومما يلاحظ أن الكتابات الغربية وحتى الاعمال الفنية او الادبية التي تناولت موضوع الغزوات الشرقية لم تنظر اليها الا من زاوية واحدة وهي ان تلك الغزوات انطلقت من الشرق لتغذية الشبق السلطوي واستعباد الشعوب، وان الجهة المحاربة تحت راية الحاكم الشرقي كانت جهة مستعبدة تفتقد لعنصر الحرية والشعور بالانتماء الوطني، فلم تكن تلك الشعوب تقاتل من أجل هدف او غاية سامية؛ ومن هنا لم تكن الروح القتالية بالمستوى الذي يؤهل تلك الشعوب لتحقيق الغاية المرجوة من الغزوات على صعيد المستقبل البعيد.

إن نظرةً سريعة على ما حدث من انقلاب حضاري رفع اوربا الى مصافي التقدم والنور إبَّان دخول المسلمين (الشرقيين) الى الاندلس لا ينفي تلك القاعدة العالقة في المخيال الغربي فحسب؛ بل ينقضها نقضا. وكانت حضارة المسلمين هي النافذة التي هيئات اوربا لدخول عصر العلم والعلم التجريبي على الخصوص. ويكفي ان فرنسيس بيكون صاحب الاركانون الجديد والذي يعد ملهم الثورة العلمية في اوربا قد استقى الكثير من ركائزه من المسلمين في الاندلس رغم نكرانه او صمته المطبق عن ذلك.

وإذ نحن بصدد وصف عملية التداخل والاحتكاك التاريخي بين ثقافة الشرق والغرب لابد من التنويه الى أن اللقاءات التي حدثت خلال تلك القرون قد جاءت بنتيجة باهرة، إذ وجد الغربيون في هذا الاحتكاك – على الرغم من توجسه الديني وتعصبه الاعتقادي؛ بل وعدائه المعلن والمتخفي – مادةً هائلة عن التجربة الشرقية متمثلة بعموم المسلمين، وكان على جيل الغرب إعادة النظر فيها ليتعلم منها ويبنى مستقبله على أساسها، وهكذا اتسعت عقوله وعيونه معاً للاستفادة من الخبرة التي شكلت دفعة قوية

للنهضة العلمية التي عُدت عاملا جوهريا حولت الإيديولوجية الغربية من الهزيمة إلى الانتصار[1].

ولعل فيما بثه ابن رشد من شروح ونقود للفلسفة اليونانية "قد وفر طريقة متكاملة مباشرة لدراسة مفصلة لأرسطو؛ وكان أنموذجا يحتذيه مَن تصدوا لشرح أرسطو باللاتينية"[2]. لهذا نجد أن أعمال ابن رشد "قد دشنت تيار الموازنة في جدلية الإيمان والعقل؛ مؤسِسة بذلك ضربا من ضروب الفكر الوسطي"[3]؛ من بعد التزمت الكنسي تجاه علوم اليونان وعموم الفكر الحر.

وتلك الجهود أنقذت أوربا من جفاف الفكر الروماني قياسا إلى روح النقد والإبداع لدى اليونان والمسلمين كليهما. والنقود التي انصبت على منطق أرسطو وعموم الفلسفة اليونانية قد مهدت الطريق للنزعة القياسية للنفاذ إلى روح التجريبية Empirical التي أحدثت انقلابا في العلوم والكشوف. وهذا ما عول عليه فرنسيس بيكون وهو يخط معالم كتابه الخطير *The new organon، وهو الكتاب الذي وضع المعالم الأولى للنزعة التجريبية في المناهج الأوربية؛ سواء على صعيد العلوم البحتة أم العلوم النظرية.

أما بخصوص المقارنة التقلدية بين اليونان والشرق فعلى صعيد الغزو قد كان لليونان ثم للرومان على الخصوص غزات كثيرة، وما اسبغته غزواتهم على الشرق والغرب الاوربي لم يأتي بملموس على صعيد النهوض العمراني والثقافي والاخلاقي، الا بعد تراخي سطوتها في عهود البيزنطيين.

وحتى التضخيم الاوربي المعاصر لمفهوم الحريات السياسية والنظم الاجتماعية اليونانية لحقها تضخيم وتعميم لا ينطلق من نظرة واقعية تماما اذ ترى وهي تروج لكون

---

(1) فلسفة الاستشراق، 191.

(2) بينرت، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، 1466.

(3) المصدر نفسه، ص 1479.

الشعوب الغربية القاطنة في أوربا مثل اليونـان قـد تـشبعت بالحيـاة الديمقراطيـة والحريـة الفردية، وبهذا تكون تلك الدراسات قد تغاضت عـن أن تلـك الـشعوب لم تكـن تـنعم بالحرية المطلقة كما صورتها، بل في كثير من الاحيان كان هناك فئات عريضة من الـشعب اليوناني وفي داخل اثينا نفسها حاملة شعار (الحرية والديمقراطية) تنعم بالحد الادنـى مـن الحرية مع مجتمع طبقي في الاساس، وكثيرا ما كان الفرد يفقد حريته بمجرد وقوعـه تحـت طائلة الديون او حتى لاسباب اهون منها بكثير.

هذا الامر دفع بعدد ممن تولوا حكم البلاد الى الحد مـن هـذه المـشكلة مـن خـلال اصدار عدد من القوانين مثل قانون صولون(594-593 ق.م) الذي كان يعـد بحـق أول دستور لأثينا حددت بموجبه الركائز الأولى للحكم الديمقراطي في بـلاد اليونـان، وعلـى الرغم من محاولة صولون الحد من مشكلة تحول فئات المجتمع من طبقة الاحرار الى طبقـة العبيد؛ كانت صورة المجتمع المفعم بالحرية وروح الديمقراطية ما تزال بعيدة عن التـشكيل الحقيقي لهذا المفهوم، لان بلاد اليونان بقيت حتى في احـسن احوالهـا مجتمعـات يحكمهـا الطابع الطبقي، وان القوانين التي كانت تصدر في سبيل حماية حرية بعض الفئات سـرعان ما كان يتم ايقاف العمل به بمجرد اضطراب اوضاع بلاد اليونان.

كما ان الغرب الأوربـي وإن حـاول ان يظهـر نفـسه بمظهـر المـضاد لـروح الغـزو والتوسع الشرقي؛ فأن ذلـك لا يمكـن ان يخفـي حقـائق تاريخيـة ثابتـة وهـي ان التـاريخ اليوناني مفعم بالاحداث الساخنة حول الطبيعية التوسعية. ومن المعروف ان بلاد اليونان خاضت سلسلة طويلة من الحـروب بهـدف حمايـة مـصالحها والتوسـع في منطقـة البحـر المتوسط فمنها كانت حروب داخلية أي بين اقوى الدويلات اليونانية القديمـة مثـل اثينـا واسبارطة؛ تلك التي عرفت بأسم الحرب البيلوبونيزية التي استمرت لثلاثة عقـود(431-404 ق.م) مما حدا بدولة مثـل اسـبارطة الى طلـب مـساعدة الامبراطوريـة الفارسـية في حربها مع اثينا الديمقراطية مقابل التنازل لها عن المدن اليونانية الاسيوية.

كذلك خاضت حروبا خارجية مع القوى المجاورة من اجل توسيع مصالحها الاقتصادية في الحوض الغربي من البحر المتوسط، كالحرب التي خاضتها بلاد اليونان مع قرطاجة، خاصة وان التوسع الاستيطاني اليوناني في المنطقة نفسها بلغ أقصاه في مع نهاية القرن الخامس ق.م، حيث انتشرت المدن اليونانية ذات الصبغة الاقتصادية على شواطئ صقلية الجنوبية. وكذلك الحرب التي خاضتها روما مع قرطاجة تلك التي عرفت تاريخيا بأسم (الحرب البونية) وحولت روما الى اقوى دولة حاكمة في حوض البحر المتوسط في عهدها الجمهوري، ناهيك عن حروبها الاخرى.

ثالثا: نظرية الغزوات في الدولة الاسلامية

مثلث الفتوحات الاسلامية مجالا بحثيا آخر استهدفته الدراسات الغربية في بحثها لموضوع نظرية الغزوات الشرقية، ولم يكن الاهتمام الغربي بالفتوحات الاسلامية او ما اسمته تلك الدراسات بـ الغزوات الإسلامية مرده ان تلك الغزوات عدت وفق البحث الغربي انموذجا اخر يعكس واقع السلطة الاوتوقراطية للحكومات الشرقية فحسب، بل الى الدور الذي ادته في مجال تقويض الوجود الأوربي في العالم وما نتج عن ذلك الدور من إزاحة مركز الهيمنة الأوربية بعيدا عن البحر المتوسط[1].

وقد اتسمت الدراسات الغربية التي اهتمت ببحث ماهية الفتوحات الاسلامية بطابع التحامل في معالجة هذا الموضوع؛ وهذا ما نراه بوضوح في قول المونيسنيور كولي في كتابه (البحث عن الدين الحق) بقوله: في القرن السابع برز في الشرق عدو جديد هو الإسلام الذي أسس على القوة وقام على اشد أنواع التعصب، لقد وضع محمد السيف في ايدي الذين اتبعوه وتساهل في اقدس قوانين الأخلاق، ثم سمح لأتباعه بالفجور والسلب ووعد الذين يهلكون في القتال ويسقطون صرعى في القتال بالاستمتاع الدائم

---

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق،98.

بالملذات في الجنة وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وأفريقيا وأسبانيا فريسة لأتباعه حتى ايطاليا هدودها بالخطر، وتناول الاجتياح جنوب فرنسا وأصاب المدينة بلاء عظيم"[1].

ا- التصور الفلسفي لنظرية الغزوات الاسلامية

حاولت الدراسات الغربية ذات التوجهات الفلسفية مناقشة موضوع نظرية الفتوحات الاسلامية من زاوية دراسة اثر المكونات الاقتصادية في تحديد الملامح الرئيسية لعملية التوسع الاسلامي العسكري في منطقة الشرق.

فمثلا نجد هنتنجتون والذي اشتهر بدراساته لعوامل الصراع الحضاري بين الشرق والغرب يجد ان الدوافع الاقتصادية كانت المحرك الرئيس ليس للفتوحات الاسلامية التي انطلقت باسم الجهاد فحسب، بل ايضا للتحركات المسيحية في مناطق الشرق تلك التي اتخذت صبغة دينية وعرفت تاريخيا باسم الحملات الصليبية.

ويؤكد هنتنجتون على ان طريقة انتشار الاسلام في العالم لا تختلف كثيرا عن طريقة انتشار المسيحية نفسها فـ:"مفهوما الجهاد والصليب المتوازيان لا يشبهان بعضهما الاخر وانما يميزان العقيدتين عن الاديان العالمية الاخرى".

وحول اثر هذاه العوامل الاقتصادية ودوره في مجال التوسع الاسلامي في العالم يؤكد هنتنجتون على ان انتشار الاسلام في القرن السابع كان مصحوبا بهجرات كثيفة من الشعوب العربية لم يكن قد سبق لها مثيل قبل ذلك التاريخ الى اراضي الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية، وهذه الهجرة كانت ترتبط – برأيه- بالتطورات الاقتصادية والنمو الديموغرافي للسكان، وفي ان اسباب هجرة او غزو الاسلام لاراضي الامبراطوريتين لم تختلف عن دوافع الغزو الصليبي لاراضي الدول الاسلامية بعد ذلك بعدة قرون؛ لكونه ناتجا عن النمو الاقتصادي والتوسع السكاني في اوربا في القرن الحادي عشر، وانه حين وصلت الحملة الصليبية الاولى(1096–1099) الى اسطنبول علق احد المراقبين

---

(1) يحيى مراد، ردود على شبهات المستشرقين،1/ 133.

البيزنطين على ذلك بقوله:"يبدو الامر وكأن الغرب بأكمله بما فيه من قبائل البربر الذين يعيشون في ما وراء البحر الادرياتيكي حتى اعمدة هرقل، قد بدأوا هجرة جماعية وحشوا الخطى متدفقين باتجاه اسيا في كتل متراصة"، وحدث انه في "القرن التاسع عشر ادى النمو السكاني الهائل الى انفجار اوربي مرة ثانية واحدث اكبر عملية هجرة في التاريخ الى اراضي المسلمين وفي اراضي اخرى"[1].

ويجعل هنتنجتون العامل الاقتصادي الاساس في عملية التحرك والفتوحات وعلى الطرفين من العالم الشرقي والغربي، عمد في الوقت نفسه الى فصل العوامل الاخرى التي دفعت الجانبين الى التوسع على حساب المناطق الخارجة عن نفوذهم. فـ هنتنجتون ان كان قد ربط الديانتين الاسلامية والمسيحية برابط واحد هو الجهاد والصليب؛ فأنه في الوقت نفسه فصل الدوافع الاخرى عن ذلك الرابط خاصة في الدولة الاسلامية حين احال دافع الجهاد الى العامل الاقتصادي.

ويبدو ان هنتنجتون وقع وهو يحلل الدوافع الرئيسية للفتوحات الاسلامية تحت تأثير الدوافع الاقتصادية التي حركت الغرب الاوربي يوما لشن الحملات باسم الصليب على الشرق الاسلامي، وتأثرا بالكتابات والخطب الحاسمة التي رفعت لواءها الكنيسة في شخص البابا، والتي افصحت وبشكل علني عن قيمة العامل الاقتصادي ودوره في القرارات المصيرية الحاسمة التي بامكانها قلب موازين القوى في التاريخ.

ولو ترصدنا الدوافع الاقتصادية المحركة للحملات الصليبية في اوربا، فلا يخفى أن تلك الدوافع احتلت مركز الصدارة في الدعوة للحروب الصليبية؛ ولم يكن محركها الاساسي رغبة الطبقات الشعبية الاشتراك في الحملة من اجل التحرر من الفقر والذل الذي عانوه تحت ضغط الكنيسة والدولة فحسب، بل ايضا رغبة المدن التجارية الكبيرة

(1) صدام الحضارات،341.

في فرض تجارتها على بلاد الشرق الاسلامي من مثل جنوا وبيزا والبندقية للسيطرة على موانئ شرق البحر المتوسط[1].

حاول هنتنجتون ان يعمم الدور الرئيس للعامل الاقتصادي في التحرك الصليبي نحو اراضي الاسلامي على موضوع الفتوحات الاسلامية ليجعل من الهلال والصليب وجهان لعملة واحدة وهو الاقتصاد. لكن مثل ذلك التعميم يجعل دراسة هنتنجتون تمتاز بطابع اسقاطي؛ فعلى الرغم من أهمية العامل الاقتصادي ودوره في تعزيز الروح القتالية لدى المسلمين خاصة في بداية تكوين الدولة الاسلامية؛ فلا يمكن عده الدافع الرئيسي والعامل الوحيد او المحرك الاساس في الفتوحات الاسلامية؛ لان الهدف الديني والرغبة في نشر الديانة الاسلامية كانت من أولويات الفتوح الاسلامية؛ ولولا هذا الدافع وتلك الرغبة ما كان الاسلام ليحقق دوره العالمي؛ على صعيد رسالته السماوية وينتشر بين مختلف شعوب العالم وفي مختلف الجهات، والامر كان على خلاف ذلك مع دوافع الحروب الصليبية التي كانت محركها كما ذكر هنتنجتون الدافع الاقتصادي؛ وهو أمر يُستشف بشكل واضح في نص خطبة اوربان الثاني(1088-1099) لأن الهدف لم يكن نشر الديانة المسيحية او تحرير الاماكن المقدسة كما صورتها خطبة اوربان.

كما لا يخفى أن الحملة الصليبية الاولى التي رفع لواءها البابا اوربان الثاني انطوت على امور اخرى لم تقل اهمية عن الدافع الاقتصادي. فمن جانب كان اعلان البابا اوربان الثاني للحملة الصليبية الاولى قد اظهر رغبة كنيسة روما في انشاء قواعد نفوذ للقوة الغربية في الشرق، ولاسيما ان العلاقة المتعارف عليها بين الطرفين كانت تعكس كما يشير المستشرق كلودكاهن الى ان طبيعة :أالسياسة الغربية للبابا اوربان الثاني لا تنحصر في القيام بعمل مشترك ضد الاسلام او استخدام الرجال الذين اكتسبوا في الغرب التجربة اللازمة داخل الشرق، هذا امر صحيح؛ ولكن هناك شيء اخر اذ لا يمكن ان نتحاشى التساؤل حول ما إذ كانت سياسة البابا اوربان الثاني في البحر المتوسط

---

(1) قاسم،ماهية الحروب الصليبية،77-87.

واسبانيا لم تقدم تفسيرا ولو جزئيا لما كان يدور في ذهنه حول هدف الحروب الصليبية ألا وهو انشاء قاعدة نفوذ في الشرق لحساب كنيسة روما اراد البابا اوربان الثاني نجدة بيزنطة، بدون تحفظ او تحايل، لكن لم يمنعه ذلك من تدبير برنامجه الخاص، وهذا ما يمكننا ان نستنتجه من خلال التفكير في الاحداث؛ طالما لا نملك أي نص مكتوب، ومن الصعب الاعتقاد بأن اوربان الثاني لم يتوقع او لم يبحث مسألة انشاء دولة لاتينية في سوريا وفلسطين؛ يكون من شأنها تأسيس قاعدة نفوذ رومانية في الشرق؛ مهما اختلفت تصوراتنا حول العلاقات بالكرسي البابوي. وكانت بيزنطة ستقبل ذلك ما دام ان النجدة ستتيح لها استعادة اقاليمها المفقودة، او على الاقل النجاة من التهديد التركي"[1].

ومن جانب اخر عكست واقع النظرة الغربية لغزوات السارازين القديمة في التاريخ؛ حتى ان اوربان الثاني شبه الفتوحات الاسلامية بغزوات السارازين، فكانت خطبته التي قدمت على شكل موعظة للمسيحيين" قد وضعت صورة اكثر مما كانت تترجم عداوة متفشية، لانها تستعين بالذكريات التي تركتها غزوات السارازين في الجنوب، وتربطها بالحمى الدينية لقوم الشمال الذين يجهلون كل شيء عن السارازين؛ وذلك بهدف خلق عدو اسطوري في مجمله. إن السبب يكمن في ان هذا العدو الشامل يمتلك وظيفة، الا وهي تحقيق الوحدة المنتظرة، مع تصريف شامل للطاقات في مشروع سرعان ما اتخذ صفة حملة استعمارية"[2].

وبهذا يظهر أن أي عملية تحشيد راي عام غربي ضد الشرق عامة والاسلام خاصة كانت تستدعي الاستعانه بذكرى غزوات ماضية؛ مما فرض حضور مصطلح السارازين او السارازان sarrasin او الرساسنة.

---

(1) كلود كاهن، الشرق والغرب،82.

(2) الشرق الخيالي،79.

ومِن الجدير بالذكر ان الكتاب الأوربيين الأوائل في فترة العصور الوسطى كـانوا يطلقون اسم الساراسين Saracens والسراسنة:les Sarrazinsعلى البدو الـذين يعيـشون في الخيام وهذه الكلمة آتية من الكلمة اللاتينية Saracenus – وقد ظهر هـذا الاصـطلاح للمرة الاولى في مؤلفات كتـاب القـرن الاول المـيلادي وقـصدوا بـه البـدو الـذين كـانوا يعيشون منذ ازمان طويلة على اطراف المناطق المزروعة ما بين النهرين، ويهـددون طـرق التجارة او يحمونها بتكليف من القوتين العظيمتين يومذاك: الرومان والفرس ويـدخل في التسمية الانباط واهل الحيرة وتدمر والكلمة تعني ساكني الخيام.

ويذكر الباحثون أن أصل الكلمة آت من شرقيSharqi وهذا محتمـل، لان هـؤلاء البدو كانوا يعيشون في شرق الامبراطورية الرومانية. وقد كتب كاتب اغريقي مـن القـرن السادس الميلادي بعد سياحة في الجزيرة العربية ان ثمة فرقا كبيرا مـا بـين سـكان الـيمن والسراسنة. ولكن لابد–في الارجح– من ان نرفض الفكرة الـتي تعيـد اصـل الكلمـة الى سارة زوجة ابراهيم؛ لان العرب لا علاقة لهم بها وهي ام اسحق لا اسماعيل.

والكتاب المسيحيون في اوربا العصور الوسطى كانوا يفرقون في التـسمية مـا بـين العرب فيطلقون على من كان يعيش منهم وراء البحر الابيض المتوسط اسم (الـسراسنة) على من جاؤوهم فاتحين في الاندلس وفي جنوب فرنسا وفي صقلية، فكـأنهم وهـم ورثـة الحضارة الرومانية ارادوا ان يعطوا الاسم الـذي يحمـل معنـى الـسلب والتـدمير لهـؤلاء الغزاة الذين كانوا في الواقع خليطا من العرب والبربر، كما كان فيهم جماعات من الـروم والاسبان واليهود[1].

وهذا اللفظ –على اختلاف الاراء – أُطلق بشكل عام على مـن لا يـدين بالديانـة المسيحية سواء كان مسلما او وثنيا، أي ممن كان يحشر في قائمة اعداء المسيحية كيفما كـان انتماءه؛ حتـى ان البابـا اوجينيـوس اطلـق تلـك التـسمية لوصـف الـسلاف الأوربيـون

(1) ينظر:تراث الاسلام، 1/ 27-28.

والشعوب الجرمانية التي هددت اوربا، وقد نسجت حول السارازين قصص غربية كثيرة[1]، وان كان هذا المصطلح قد اقترن باحياء ذكرى التهديد الاسلامي الكبير لاوربا؛ حين تقدمت القوات الاسلامية بقيادة عبد الرحمن الغافقي الى فرنسا وخاضت حربا ضروسا مع قوات الفرنجة بقيادة شارل مارتل(714-741م) اسفرت عن معركة بلاط الشهداء؛ او ما عُرف في المصادر الغربية باسم بواتيية عام(114ه/ 732م) ولولا هزيمة المسلمين واستشهاد الغافقي لحدث وبحسب المؤرخين الأوربيين" في اوربا مثل ما حدث في اسبانيا ولصار القرآن يتلى ويدرس في جامعات باريس وكمردج واكسفورد"[2] .

ت- في موقف المستشرقين من الفتوحات الإسلامية

إن البحث الاستشراقي في قضية الفتوحات الإسلامية يمتاز بطابع التنوع في دراسة الدوافع التي حدت بالمسلمين الى التوسع على جانبي العالم بشطريه الشرقي والغربي، وقد امتازت بعض الدراسات الاستشراقية بالطابع العدائي للاسلام وادانت الفتوحات الاسلامية واستبعدت أي فكرة تقوم على اساس التشابه بين عملية انتشار الاسلام والمسيحية في العالم؛ حتى ان هذه الدراسات لم تكتف بنقد طبيعة انتشار الاسلام فحسب؛ بل جعلت المكون الحضاري لمناطق انتشار الديانتين وجها يبرز عوامل اختلاف انتشار الديانتين ودوافع الشعوب في تقبلهما.

فهذا المستشرق الهولندي فان فلوتن(1866-1903) قد جعل المكون الحضاري عاملا اساسيا يبرز اختلاف انتشار الديانتين في العالم من خلال تأكيده على الطبيعة الحضارية لانتشار المسيحية مقابل التعسفية للاسلام؛ يقول: "ثمة فارق كبير بين المسيحية والاسلام فقد انتشرت الاولى في الظل. تحت ثقل الاضطهاد والالام، منسجمة مع قول المسيح (ان مملكتي ليست من هذا العالم). واستطاعت ان تحافظ على طابعها العالمي

(1) شكيب ارسلان، تاريخ غزوات العرب ،22.

(2)العبادي ، فتوح مصر والمغرب،84.

المتطور، متسللة بهدوء عبر القرون الى امم مختلفة ذات حضارات متقدمة وراقية. وخلافا لذلك فقد تمتع محمد بفضل اسلام(المدنيين) بسلطة روحية وزمنية عظيمة، بعد بضعة اعوام من النضال والاضطهاد، حيث نجد ذلك في ايات قرانية عديدة. وقد اصبح الاسلام بفضل ذلك دينا نضاليا يعلن عن نفسه بالانذار وقوة السيف. وحتى في شبه الجزيرة لم يكن اعتقاد الناس بهذا الدين (او بالاحرى خضوعهم له) نابعا عن موادعة او مسالمة. فما كان للنبي من قوة وتاثير دفع بالقبائل البدوية الى مبايعته والاعتراف به، ذلك الموقف الذي انقلب بعد موته، لأن ما اخذته من الاسلام لم يكن عن اقتناع بـ (كتاب الله) ولكن بقوة سيفه[1].

ولاشك فان الخلط في هذا الكلام كثير؛ والسكوت عن الحقائق التاريخية واضح؛ لكن كل ذلك لا يبرر هذا التعميم والتحامل والاتهام؛ ليس للاسلام بل حتى للقبائل البدوية التي اسلمت وكانت مادة الاسلام في وقتها؛ وإلا كم كان عدد الذين انقلبوا على الاسلام قياسا بمَن بقوا عليه وكانوا عنصر انتشاره في العالم أجمع!؟.

وإذ لسنا هنا في معرض رد مثل تلك الاتهامات والحملات التشهيرية والتحيز الى المسيحية ننوه الى ان كثيرا من تلك الاراء نوردها لغرض الكشف عن آلية التصور التي تشتغل في الذهن الغربي في تعامله مع اللاسلام بوصفه كيانا شرقيا.

إن الدافع الاقتصادي لم يكن بمنأى عن البحث الاستشراقي في تناول نظرية الفتوحات الاسلامية؛ فقد أحال بعض المستشرقين اندفاع المسلمين نحو الفتوحات الاسلامية الى رغبة المسلمين في تحسين الوضع الاقتصادي في بلادهم، ويجد المستشرق اندرية هارفيه ان الغزوات الإسلامية التي خرجت باسم الفتوحات ما هي إلا انعكاس لطابع الحروب الداخلية التي أدت الى تدمير الاقتصاد الإسلامي في الجزيرة العربية وقطعت على ذلك النحو أرزاقهم.

---

(1) السيطرة العربية،21.

كان لطروحات هارفيه هذه صدىً واسع في الأوساط الاستشراقية حيث تبنى العديد من المستشرقين رأيه هارفيه ودعموه لاحقا في دراساتهم[1].

ويبدو ان الدراسات الغربية في موضوع الفتوحات الاسلامية جاءت كفرضية لتدعيم وجهة نظر الغربيين في انتشار الاسلام وتفسيره في سياق قائم على انه لم ينتشر الا وفق عنوان القوة، ونجد هذا في قول ماكس فيبر الشهيرة في أن عنصر الخلاص في الإسلام قد تحول إلى طلب علماني في الأرض، ومن ثم تحول الإسلام إلى دين توافق وتكيف أكثر منه دين تحول، وأنه بالرغم من ظهور الإسلام في مكة ديناً توحيدياً تحت إشراف محمد ﷺ إلا أن الإسلام لم يتطور إلى دين تزهدي لأن حملته الأساسيين كانوا طبقة محاربين، بل أن محتوى رسالته قد تحولت إلى مجموعة من القيم التي تتفق مع الحاجات الدنيوية لطبقة المحاربين[(2)].

لكن على الرغم من ذلك لم يكن هذا الرأي ينطبق على جميع الدراسات الاستشراقية، فمن بين تلك الدراسات التعسفية اتت دراسات اخرى حاولت إنصاف الإسلام في هذا الجانب، فمثلا نجد ارنولد توينبي يحاول انتقاد الاراء التي بالغت في تقدير استخدام القوة من جانب المسلمين لتأمين عناصر الانتشار؛ مشيرا الى أنه اذا كان اعتناق الاسلام اجباريا في الجزيرة العربية، فقد كان اكثر تسامحا في البلدان التي تم فتحها، وان المبدأ الذي أتبع فيما اخضعه الفتح لم يكن الاختيار بين الاسلام او الموت؛ بل كان التخيير بين الاسلام والجزية، والاسلام استطاع ان يشق طريقه بين الاعاجم من رعاياه معتمدا على كفاءاته الدينية الخاصة دون اللجوء الى السلاح[3].

(1) الجبري،الاستشراق وجه الاستعمار الفكري،261.

((2)) تيرنر، علم الاجتماع والإسلام، 115.

(3) تاريخ البشرية،2/ 9.

كما أكد المستشرق البريطاني توماس آرنولد(1864-1930) في كتابه (الدعوة الى الإسلام) على الجوانب السلمية لمسألة انتشار الإسلام وشدد في الوقت نفسه على دور التجار في عملية نشره لاسيما في أفريقيا. كان آرنولد يحث المهتمين بموضوع الفتوحات الاسلامية على ضرورة تلمس القيم التسامحية في عملية نشر الاسلام في العالم واثره في تحول شعوب اسيا وافريقيا واوربا الى الاسلام، في مقابل الفساد الذي كان يسود المجتمعات المسيحية في فترة العصور الوسطى نتيجة تسلط المؤسسات الكنسية على الدولة.

وبهذا يكون آرنولد قد حاول توجيه ضربة لمسار البحث الأكاديمي في مجاله الاستشراقي التعسفي وإدانة التعصب الدوغماتي؛ ونفاق اغلب عمليات التبشير الإنجيلية في القرن التاسع عشر[1] من خلال إلقاء تبعية انتشار الدين الإسلامي في آسيا على عاتق رجال الدين المسيحي (الكنيسة المسيحية)، لان انقلاب المجتمع الآسيوي مثلا الى العقيدة الإسلامية كان – في رأيه – رد فعل طبيعي ضد الفساد الذي سرى بين أوساط رجال السلك الكهنوتي الكنسي؛ مما أدى الى انحطاط روحي وأخلاقي؛ يقابله تعارض قوي مع قوة وعنفوان الإسلام[2].

كما ان الدراسات الاستشراقية التي امتازت الى حد ما بانصاف دوافع الفتوح الاسلامية والطرق التي تسلل منها الاسلام الى قلوب الشعوب التي دانت به قدمت التفاتة استشراقية اخرى نحو اسلوب الفاتحين المسلمين في التعامل مع الشعوب المغلوبة، فهذا غوستاف لوبون يشير في كتابه(تمدن العرب) انه:"لم ترزق الارض بفاتحين اكثر رحمة بالمقهورين من العرب المسلمون". كما بين الفرنسي سديو ان الغزوات الاسلامية للعالم الشرقي ساهمت في :"نشر المسلمين للعلم والمدنية؛ حيث واطئت اقدامهم، وهذا ما ادى

(1) Watt," Thomas Walker Arnold and the Re-evaluation of Islam Modern Asian Studies", p.43.
(2)Ibid.

الى ان بعض الشعوب دعت المسلمون لفتح بلادها كيما يتخلصوا بفضل المسلمون من سلطان غزاة سابقين مستبدين"[1].

ومن جانب آخر يشير المستشرق كلود كاهن في كتابه (الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية) الى دور السياسة التي انتهجها المسلمون مع اهالي الديانات الاخرى القاطنة في الشرق؛ ولاسيما المسيحيين في تسهيل مهمة الفتوحات الاسلامية في العالم الشرقي؛ مشيرا الى: "الظروف التي تمت فيها الفتوحات والتي بسط الاسلام في بضع سنوات السيادة على اراض شاسعة امتدت من اسيا الوسطى الى المحيط الاطلسي، تعزيزا لهذا، اذ كان يستحيل على العربان يسيئوا الى اديان عشرات الملايين من البشر الذين ورثوا ثقافات عريقة وراسخة. لم يفكر العرب من ذلك. بل على العكس، لقد وسعوا مزايا شروط الحماية(الذمة) لتشمل الزرادشتيين وطوائف اخرى اصغر من ذلك ينبغي الحكم على كل هذا ضمن السياق التاريخي حيث انه عشية الفتح كان هناك انشقاق داخل العالم المسيحي، وكان اغلب مسيحي الشرق يعتبرون انفسهم مضطهدين من لدن الكنيسة الارثوذكسية الرومانية-البيزنطية، ولم يكن المانويون في ايران اقل تعرضا للاضطهاد والمضايقة من الكهنة الزرادشتيين التابعين للسلالة الامبراطورية الفارسية الساسانيةومن جهة اخرى كان هذا الوضع احد العوامل التي سهلت بصورة غير عادية تحقق اغلب الفتوحات العربية. لقد كان انتشار الاسلام في غالب الاحيان بمثابة تحرير لسكان البلاد التي وصل اليها ولم ينظر له قط بوصفه تهديدا لعقيدتهم. بل لقد وجد هناك مسيحيون اقروا الى حد ما بصدق الرسالة التي بلغها محمد وذلك على سبيل الاقرار المتبادل"[2].

لكن لابد من الإشارة الى ان النسق الاستشراقي في تناول قضية انتشار الإسلام في العالم لم يكن بمنأى عن العوامل الرئيسية التي انبثق عنه ذلك النسق نفسه، أي ان

---

(1) الجبري،الاستشراق ووجه الاستعمار الفكري،258.

(2) الشرق والغرب،33.

الاستشراق في بحثه للشرق عامة والعالم الاسلامي بخاصة كان ينطلق لخدمة الدوافع الرئيسة التي اوجدته وفرضت عليه سياق بحثي خاص في معالجة القضية التي هو بصددها؛ لاسيما ان كان الامر يتعلق بالسياسة الغربية او المصالح الغربية في المنطقة الشرقية. كما هو الحال مثلا مع بريطانية وعلاقتها بمستعمراتها الشرقية في الهند ومصر.

وهذا الأمر يمكن تلمسه في ثنايا بحث ارنولد ضمن الكتاب نفسه؛ لان(الدعوة الى الإسلام) الذي صدر في عام 1896 ارتبط الى حد كبير بالدوافع السياسية بالنسبة لنظرية الغزو البريطاني للمجتمعات الشرقية، بدءا من الهند. فحين شعرت بريطانيا بأن احتلالها للهند اصبح مهددا من لدن المسلمين فيها حاولت المؤسسات الاكاديمية الاستشراقية دعم الوجود البريطاني في المنطقة واحتواء أي رد فعل اسلامي في المنطقة والامر كان على هذا النحو مع ارنولد، فـ ارنولد على الرغم من محاولاته انصاف العقيدة الاسلامية في موضوع انتشار الاسلام واحال لنجاح الاسلام في فرض وجوده في المنطقة الى سياسة الاسلام التسامحية، كما جعل مسألة ضعف المؤسسة الدينية المسيحية بمثابة المعول الذي استخدمه المسلمون لنشر عقيدتهم؛ خاصة في البلاد التي كانت خاضعة للوجود المسيحي، فأنه في الوقت نفسه عمد الى دعم مصالح بريطانيا عن طريق محاولاته تقليص دور الجهاد التي رعتها بريطانيا في الهند من خلال دعم شخصيات مثل السيد احمد خان وحركات دينية مشبوهة مثل الحركة الاحمدية[1]. وورود كتاب ارنولد بهذا السياق الزمني والمكاني دعم بلا شك السيطرة الاستعمارية البريطانية في الهند وغيرها من الأقطار الإسلامية.

ويبدو ان الدراسات الاستشراقية وإن حاولت انصاف العقيدة الاسلامية في بحث عوامل الفتوح الاسلامية ونشر الاسلام بطريقة اخرى بعيدة عن القوة والاستبداد، فأنها سرعان ما كانت تعود لتطرق ثانية دائرة القوة والعنف في فرض وجود الاسلام كدين

---

(1) حول الحركة الاحمدية وعلاقتها بالاستعمار البريطاني في الهند . ينظر:
Robert Eric Frykenberg ,Christians and Missionary in India (London,Routlege,2003)
للمزيد ينظر:المزوري،النظرية السياسية الاسلامية،34.

على شعوب العالم، فمثلا هذا توماس ارنولد نفسه حين أصدر الطبعة الثانية من كتابه (الدعوة الى الاسلام) عام 1913 قدم اضافات جديدة اقل ما يقال عنها كانت داعمة لوجهات نظر استشراقية سابقة لقضية القوة والضغط التي روجت ان المسلمين الفاتحين اتبعوا القوة فقط لنشر الإسلام. تلك القضية التي كانت قد سيطرت على دراسات العديد من المستشرقين امثال المستشرق المجري اجناس كولدزهير(1850-1921) الذي افاض في دراساته الحديث عن دور العوامل غير الدينية (القوة) في موضوع تحول سكان شبه الجزيرة العربية الى الإسلام.

وهذا ما اقره آرنولد حيث اعترف في طبعته الثانية: "بأن القوة كانت تبدو عندها ذات تأثير اكبر من الاقتناع في التحول الى الإسلام وقدم صورة معاكسة لما سبق وان قدمه"[1]. وقد علق احد المستشرقين على ذلك الانقلاب في الطبعة الثانية مقارنة مع الأولى بالقول: "أن النشاط السياسي الإسلامي قد فرض متطلبات جديدة على السلطات البريطانية، وان موضوع الجامعة الإسلامية قد أصبح مصدرا متزيدا للقلق السياسي مع تزايد حدة النزاع مع الإمبراطورية العثمانية"[2].

ومن الجدير بالاشارة ان موضوع الجامعة الاسلامية كان قد اصبح بحسب ما علق عليه مكسيم رودنسون :"الغول المرعب في ذلك العصر على نفس الطريقة وعلى نفس الزمن اللذين انتشر الرعب فيهما من (الخطر الاصفر). فكانت كل ظاهرة مناهضة للامبريالية، حتى ولو كان مبعثها مشاعر محلية خالصة، تعزى الى تلك الحركة الاسلامية: وكانت الكلمة نفسها توحي بالتطلع الاسلامي للسيطرة وبايديولوجية عدوانية، وبمؤامرة على نطاق عالمي. وبفضل الصحافة والادب الشعبيين وكتب الاطفال، اخذت هذه النظرة تتسرب الى عقول الجماهير من الأوربيين، ولم تخل من تأثير على العلماء انفسهم

(1) Watt, Thomas Arnold ",p.19.

(2)Ibid.

وخصوصا حين كانوا ينبرون لتقديم النصح الى اولئك الذين كانوا يوجهون سياسات الحكومات الاستعمارية"[1].

ولا يفوتنا أخيرا أن نلقي الضوء على الغزوات الغربية؛ فالمعروف انها غالبا ما كانت توظف من اجل تبرير واقع السيطرة الغربية على الشعوب الشرقية او العمل على شرعنتها وتبريرها بحجة أنها مسيرة نحو شعوب معتادة على الاستبداد او أنها جاءت من اجل القضاء على الحكومات المستبدة في العالم الشرقي، لذلك فان "شرعنة الغزو لا بد ان تمر باللجوء الى الاستبداد سواء بالقول بان الهيمنة الأوروبية ستكون من طبيعة الأشياء وموجهة الى مجتمعات خاضعة للاستبداد ووضعها على طريق التقدم"[2].

إن استخدام تسمية (الغزوات) يُعد من المصطلحات التي غالبا ما ترافق بحسب ما بشير اليه سالم يفوت مفاهيم (الهمجية) و(التوحش) و(البدائية) وتوظف من اجل الدلالة على "صفات وسمات يراد بها ان تكون متأصلة وأصلية، كما يتم تشغيلها ضمن أزواج وثنائيات تبسيطية تعكس الميل الى اتخاذ الذات منطلقا ينظر منه الى الأخر، (فالغزو) يطرح كنقيض (للفتح) و(الهمجي)، كنقيض (للمسيحي) كما ان (المتوحش)يطرح كنقيض (للتمدن)وفي هذا الصدد يشير رولان بارت متحدثا عما لحق تاريخ اوربا العدوانية من تزييف حينما تكون هي معلنة للحرب وهي المعتدية: ان المقصد هو طمس الحرب ويلجأ في ذلك الى وسيلتين اثنتين اما ذكرها باسمها اقل ما يمكن من المرات(وهي الحيلة الغالبة) او إعطاؤها معنى يجعلها تفيد نقيضها حينئذ تدل على السلم التهدئة". وبهذه الوسيلة يتم "تليمع الصورة التي يقدمها الغرب عن نفسه، وتتخذ اللغة ومفرداتها مطية للحد من دلالتها والتقليل من فضاعتها"[3].

---

(1) تراث الاسلام،1/ 85-86.

(2) تأملات في الشرق،80

(3) سالم يفوت، حفريات الاستشراق،23.

وعلى الرغم من ان تاريخ أوربا نفسه حمل العديد من عناوين الحروب او ما يسمى بالغزوات، فان ذلك كثيرا ما كان يوضع في خانة التبرير الإيديولوجي لتلك الغزوات من حيث كونها كانت تهدف الى تحرير العالم الشرقي من الاستبداد السلطوي ايا كان نوعه وتمكين الفرد الشرقي من الوصول الى الحد الأدنى من حدود الحرية، وعلى هذا النحو كان يفسر الاستعمار الأوربي على بلدان العالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

كان جان جوريس الزعيم الاشتراكي الفرنسي يرى في الغزو الفرنسي للمغرب والجزائر وتونس وبرغم سلبياته فأنه :"يظل الاستعمار يوفر للمسلمين ضمانات حياة طيبة ووسائل تنموية متفوقة بما لا مجال معه للقياس مع ما يقدمه النظام المغربي المتميز بالفوضوية والرداءة والعنف، والذي يبذر ثروات البلاد، ويتعرض باستمرار للغزوات المزمنة لتعصب حيواني محموم"[1].

ج- الاسلام والسلطة الاوتوقراطية

من بين الأمور التي كانت الدراسات الغربية تركز عليها في رسم معالم السلطة السياسية الاسلامية طريقة تحقيق الاسلام خطا ترابطيا بين السلطتين الثيوقراطية والاوتوقراطية، لتخرج تلك الدراسات بـ نظرية مفادها تقول ان السلطة الثيوقراطية كانت تدفع بالسلطات السياسية الحاكمة في الشرق الى انتهاج سلطة اوتوقراطية، وفي ان هذه السياسة كانت تغذيها الفكرة الشرقية الداعية الى ان الحاكم يتولى الحكم بأمر من السلطة الالهيه.

ويبدو أن تلك الدراسات كانت تجعل من النظرية الفارسية القائمة على الحكم الالهي (Divine right of kings) انموذجا لها، وربما يعود ذلك الى طبيعة الاحوال السياسية التي كانت تربط الامبراطورية الفارسية القديمة باليونان. فالصورة النمطية التي

---

(1) المصدر نفسه،66.

شكلتها الدراسات اليونانية القديمة عن الشرق والتي وسمت السلطة في الشرق بالسمة الاستبدادية جعلت الدراسات الغربية اللاحقة تصور مسألة الغزو الغربي للبلاد الشرقية على انه استكمال لمظاهر التشكيل الاوتوقراطي للسلطة الشرقية.

ويجد الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو(1926-1984) ان الاسكندر المقدوني(336-323ق.م) حين هزم داريوس(380-330ق.م) ملك الفرس فرض على المجتمع الفارسي الإنحاء أمامه "حيث الانحناء شعار عبادة"، وعلى الرغم من ان الانحناء كان عادة فارسية متبعة اثناء مقابلة الملك، فانه لم يكن وفق النظرة اليونانية رسما متبعا عندهم لانه يتنافى مع ما كانت تتضمنه الثقافة اليونانية آنذاك[1]؛ لكن يبدو ان الاسكندر حاول وفق ذلك التشبث بنظرية الحق الالهي بأن يجعل من نفسه ابنا للإله لزفس-امون حين دخل مصر حتى يظهر للمصريين انه ليس غريبا عنهم، وانه ليس محتلا، بل هو سليل آلهتهم فيكسب بذلك وطاعتهم[2].

وقد كان للباحثين الغربيين دور كبير في ترسيخ الطابع الاوتوقراطي للسلطة الحاكمة في الشرق عامة والاسلام خاصة، فمثلا كان مونتسكيو ينعت المسلمين بمصطلح المحمديين، ويقرن "المحمدية" بـ الاستبداد، في حين كان المفكر الأسباني الشيوعي المعاصر سانشيت-البرنث يصف المرابطين والموحدين بجحافل الجراد الأفريقي التي "أغرقت أسبانيا في دوامة أخرجتها وقتيا من موكب التاريخ"[3]، بينما الصورة الحقيقية هي على العكس من هذا تماما.

---

(1) سامي سعيد احمد ورضا جواد الهاشمي،تاريخ الشرق الادنى ايران وتاريخ،(د/ م،د/ ت)،136.

(2) ينظر:المعرفة والسلطة،48.

(3) سالم يقوت،حفريات الاستشراق،29.

ولقد كان للمستشرقين دور كبير في تتبع مسارد موضوع طاعة السلطة الحاكمة في الاسلام وتناولوها من خلال نظرتهم التمايزية بين ولادة الحضارتين المسيحية والإسلامية، فمثلا نجد المستشرق البريطاني برنارد لويس حاول دراسة الأمر من زاوية: ان الحضارة الغربية المسيحية التي ولدت في معمعة الفوضى الكاملة التي أحدثتها الغزوات البربرية، وفي سياق مقترن بحقيقتين متباينتين هما سقوط الإمبراطورية الرومانية وظهور الكنيسة الكاثوليكية، كانت تسير في سياق قائم على تبرير القوة التي تمثلها السلطة الدينية المسيحية في فترة العصور الوسطى، وان هذا السياق تطور على يد القديس اوغسطينيوس فكان يعد محاولة جادة تستهدف إخضاع الدولة لسلطة الكنيسة بوصفها القادرة على تحقيق السعادة في الدارين.

ان الاعتراف بظهور بـ سياسة مسيحية لم يظهر حتى القرن الثالث عشر حين تمكن القس الإيطالي توما الاكويني(1225–1274) من تحقيق بعض الشرعية للدولة وبعض القيمة للمؤسسات السياسية. في حين يجد لويس ان الأمر بالنسبة للدولة الإسلامية كان يسير على خلاف ذلك؛ فبحسب لويس كان المنطلق التاريخي والاحوال السياسية في الإسلام تتجه عكس ذلك الاتجاه، ذلك "لأنها لم تبدأ بالهزيمة بل بالنصر وليس بسقوط الإمبراطورية بل بظهورها، وللمراقب المسلم في تلك الأيام الأولى، لم تكن السلطة السياسية شرا إنسانيا او حتى مجرد شر او شرا بالضرورة، بل كانت هبة إلهية. فجهاز الحكم وقوة السلطة في الإسلام تكاليف إلهية من اجل نشر الدين وتنفيذ الشريعة وبسطها"[1].

لكن الصيغة التي انتهجها البحث الاستشراقي في موضوع تمثيل السلطة والطاعة في الاسلام تبدو وكانها صيغت على اساس مقارن بينها وبين طاعة الكنيسة في القرون الوسطى، وهذه المقارنة لا تخدم العرض الموضوعي لبحث قضية الطاعة في الديانتين؛ وذلك لوجود فارق نوعي بينهما؛ لان الطاعة التي فرضت في فترة العصور الوسطى على

(1) لويس،الفكر السياسي الاسلامي،47-48.

المسيحيين كانت تنصب لخدمة مصلحة رجال الدين المسيحي وليس لخدمة الديانة المسيحة نفسها. والامر في الاسلام كان بخلاف ذلك؛ ففي الاسلام انصبت الطاعة لخدمة الشريعة وحماية الوجود الاسلامي؛ الذي تشكل اصلا بسبب الاسلام. كما ان الاهتمام الاستشراقي بقضية الطاعة في الاسلام امر لا ينفك عن مجمل الاهتمامات الغربية التي نمتها فكرة ان الشرق وهو في ثوبه الاسلامي لا يستطيع ان يتجرد من طبيعته التاريخية المستحكمة بالمجتمعات الشرقية في شخص قادتها وحكامها المعتادين على نظام اوتوقراطي من اجل تجريد الفرد الشرقي ايا كانت هويته من مفهوم الحرية، وفي أن الديانات الشرقية بصفة عامة والاسلامية بصفة خاصة لم تنجح في خلق مجتمعات ديمقراطية؛ لذلك بقيت تلك المجتمعات ترضخ لحكام مستبدين؛ الامر الذي يجعل الاسلام والديمقراطية يتقاطعان ولايمكن لهما التواصل او الالتقاء في نقطة.

الفصل الثالث

الشرق في فلسفة التاريخ والحضارة

الفصل الثالث

الشرق في فلسفة التاريخ والحضارة

وجهة الباحثون الغربيون عناية كبيرة بـ دراسة حضارات الشرق، خاصة الحضارات الشرقية القديمة التي سجلت حضورا عالميا في سجل حضارات العالم القديم مثل حضارة وادي الرافدين ووادي النيل، وان كانت العديد من الدراسات التي تناولت الحضارات الشرقية قد تناولتها ضمن دراساتها لتاريخ الحضارات العام واستهدفتها من زاوية البحث في موقع الحضارة الغربية قديما وحديثا في التاريخ.

وقد تنامت أهمية الدراسات الغربية للحضارات الشرقية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك بعد أن ظهرت بعض الدراسات التي حاولت أن تدرس مصير الحضارة الغربية وحاولت من خلال دراسات مقارنة الكشف عن الأسباب أو العوامل التي تعمل على إضعاف الحضارات والتي تؤدي بالتالي إلى انهيارها. فـ الخوف والخشية من مصير الحضارة الشرقية كان دافعا معززا لـ ينكب الباحثين الغربيين على دراسة حضارات الشرق.

أولا: الحضارة الشرقية في الدراسات الغربية

لم تتخذ الدراسات الغربية التي تناولت موضوع الحضارات مسلكا موحدا، بل تباينت مساردها وتنوعت مسالكها تبعا لتباين وتنوع نزعات واهتمامات الباحثين فيها من مفكرين وفلاسفة، فهناك دراسات انطلقت في بحث موضوع حضارات الشرق لـ دراسة طبيعة العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب من منطلق التعرف على مكونات الحضارة الشرقية كما في دراسة توينبي (مختصر دراسة التاريخ)، ودراسات غربية تناولت موضوع الحضارات الشرقية من منطلق إرساء الأسس التي تمكن من بلوغ لغة الحوار بين العالمين كما في دراسة الفيلسوف والكاتب الفرنسي روجيه جارودي(1913-2010)

(حوار الحضارات)، في حين كانت هناك دراسات غربيـة أخـرى محركهـا رغبـة الحـضارة الغربية ابتلاع الحضارة الشرقية من منطلق البقـاء والاسـتمرارية للأقـوى كمـا في دراسـة هنتنجتون(صراع الحضارات).

وكما كان تباين الدوافع إحدى العوامل المحركة في البحث والكتابة عن الحضارات الشرقية، فان موقف الفلاسفة والمفكرين من الحضارة الشرقية أيضا تبـاين بـين التهمـيش لقيمتها في مجال دراسة موقعها في التاريخ، وبين ضرورة دراساتها إلى جانـب الحـضارات الغربية نظرا لكونها الرائدة والسباقة في عالم الحضارات.

ومن الجدير بالذكر أن الاهتمام الغربي بموضوع الحضارات الشرقية لم يـلاقِ تلـك العناية حتى أواخر القرن التاسع عشر، فلم تكن دراسة الحـضارات غـير الغربيـة تـستثير المفكر الغربـي، إذ كـان ينظـر إلى الحـضارات الـشرقية علـى إنهـا مـا زالـت مـادة خـام للدراسات الانثروبولوجية الاستشراقية[1]، وغالبا ما كانـت الدراسـات الغربيـة لاسـيما ذات الطابع الفلسفي قبل تلك الفترة تنظر في العديد من الأحيان إلى الشرق بنظرة جرداء من الملامح الحية لروح الحضارة.

فمثلا نجد أن هيكل في كتابه (محاضرات في فلسفة التاريخ) وهو يخـاض بحثة عـن مفهوم الروح وجعلها غاية التاريخ في خـضم ترويجـه لدولتـه الجرمانيـة، تجاهـل بـشكل واضح الحضارات العريقة التي قامت في الشرق. حتى أن صالح مدني علـق علـى ذلـك التجاهـل مـن جانـب هيكـل بأنـه :"لم ينظـر إلى الماضـي فيـتعظ، ولم ينظـر إلى المـستقبل فيستشرف"[2].

(1) الحبشي، فلسفة التاريخ في الفكر الغربي،215.

(2) ينظر: في مهد عواصف التاريخ،مجلة الموقف الثقافي.

لكـن علـى الـرغم مـن ذلـك فـأن عراقـة الحـضارات الـشرقية وأقـدميتها علـى الحضارات الغربية فرض حضوره القـوي علـى سـاحة الدراسـات الأكاديميـة، ولم تعـط الفرصة للباحثين الغربيين تجاوز السبق التاريخي للحضارة الشرقية على بقيـة الحـضارات الأخرى، خاصة حضارة وادي الرافدين وحـضارة وادي النيـل. والمعـروف أن الحـضارة المصرية كانت معروفة تاريخيا في أوربا؛ وذلك بسبب ارتباطها بعلاقات وثيقة مع، الدولـة اليونانية تجاوزت الصلات التجارية إلى الاشتراك في المناسبات الدينية، حتى أن الكثير من مفكرين وفلاسفة اليونان كانوا يرحلـون إلى مـصر للانتهـال مـن علومهـا الـتي امتـازت بتطورها وازدهارها في ذلك الوقت.

إن مثل تلك الحقائق وذلك الازدهار الحـضاري العريـق كـان كافيـا بـأن يفـرض حقيقة لفت شبنجلر انتباه الغرب إليها وهو ينتقد المسار الفلسفي في إعراضه عن البحـث في الحضارات الشرقية وتركها في مجال منزوي عن النسق الحضاري العالمي، خاصة أن مـا كان يعطي الحضارة الشرقية قيمتها هو أسبقيتها في التكوين والـصيرورة عـن الحـضارات الغربية ومنها اليونانية. وفي ذلك يقول شبنجلر:"نحن نسمح لأنفـسنا بـان نعتـبر حـضارة الإغريق حضارة قديمة بالنسبة لحضارتنا الحديثـة. أو لم يكـن الإغريـق بـدورهم حـديثين بالنسبة إلى المصريين الذين عاشوا في بلاط تحوتمس الكبير قبل هيرودتس بعدة قرون"[1].

كما أن هيكـل نفـسه ورغـم محاولاتـه تجاهـل الحـضارات الـشرقية لم يـستطيع في كتابه(العالم الشرقي) أن يتجاهل اسبقة عـالم الـشرق في ولادة الحـضارات علـى الغربيـة؛ لذلك لم يجد بدا من أن يصرح انه في عالم الشرق: "أشرق ضوء الروح ومن ثم بدأ التاريخ الكلي".

(1) تدهور الحضارة الغربية، 1/ 195.

ومن الملاحظ أن الدراسات الفلسفية الغربية طالما كانت تنظر إلى البعد التاريخي القديم للحضارات الشرقية بوصفها حاملا لمعالم ثقافية تمنحها سمات التميز الحضاري؛ ضمن دائرة مقارنتها بالحضارات الغربية لاسيما اليونانية، وهذا الأمر حاول برتراند رسل توضحه في كتابه(حكمة الغرب)، مبينا أن الاهتداء إلى أهمية الحضارة الشرقية التي كانت تتمثل –برأيه– في حضارات وادي الرافدين والنيل؛ تتمثل في المعطيات الثقافية التي تحملها حضارة هاتين المنطقتين التي تسبق في وجودها الحضارة اليونانية بآلاف السنين.

فيقول:" نما في هذان المجتمعان الزراعيان على ضفاف انهار كبرى، وكان يحكمهما ملوك مؤلهون، وأرستقراطية عسكرية، وطبقة قوية من الكهنة كانت تشرف على المذاهب الدينية المعقدة التي كانت تعترف بآلهة متعددين. أما السواد الأعظم من السكان فكانوا يزرعون الأرض بالسخرة. ولقد توصلت مصر القديمة وبابل إلى بعض المعارف التي اقتبسها الإغريق فيما بعد، ولكن لم تتمكن أي منهما من الوصول إلى علم أو فلسفة. على انه لا جدوى من التساؤل في هذا السياق عما إذا كان ذلك راجعا إلى افتقاد العبقرية لدى شعوب هذه المنطقة، أم إلى أوضاع اجتماعية، لان العاملين معا كان لهما دورهما بلا شك، وإنما الذي يهمنا هو أن وظيفة الدين لم تكن تساعد على ممارسة المغامرة العقلية.

ففي مصر كان الدين معنيا إلى حد بعيد بالحياة بعد الموت. فالأهرام كانت صروحا جنائزية. ولقد كان الإلمام ببعض المعارف الفلكية لازما من اجل الوصول إلى تنبؤ دقيق بفيضان النيل، كما أن طبقة الكهنة، في ممارستها الحكم الإداري، استحدثت شكلا من أشكال الكتابة بالصور. ولكن لم تتبق بعد ذلك موارد تكفي للتطور في الاتجاهات الأخرى.

أما في بلاد ما بين النهرين، فقد حلت الإمبراطوريات السامية الكبرى محل السومريين الأسبق منها، الذين اقتبس أولئك عنهم الكتابة المسمارية. وفي الناحية الدينية كان الاهتمام الرئيسي منصبا على السعادة في هذا العالم[1].

وهكذا أخذت دعوات المفكرين الغرب تلفت عناية المهتمين بدراسة الحضارات على ضرورة ترك الأفق الضيق في حصر اهتمامهم بالحضارة الغربية وضرورة العناية بالحضارات الشرقية، خاصة وان الحضارات لها من الخصائص والمكونات ما يميزها عن بقية الحضارات الأخرى وتحديدا الغربية؛ لذلك فأن الدراسات ولاسيما الفلسفية حاولت أن تتجاوز الحدود الضيقة التي رسمتها في البحث عن عالم الحضارات، وظهرت دراسات أظهرت اهتماما وعناية خاصة بالحضارات الشرقية كان لها دورا كبيرا في إعادة صياغة التنظير الغربي للحضارات الشرقية.

أ- شبنجلر والحضارات الشرقية

يعد الفيلسوف الألماني شبنجلر(1880-1936) من ابرز فلاسفة الغرب ممن اهتم بـ دراسة الحضارات الشرقية وتناولها بشيء من التفصيل في كتابيه الشهيرين (أفول الغرب) و(تدهور الحضارة الغربية).

كان شبنجلر من الفلاسفة الذين وقفوا إلى جانب طروحات بعض المفكرين الغربيين ممن نادو برفض فكرة الحضارة العالمية، وانتقد آراء المؤرخين الغربيين الداعين إليها، والمنطلقين اغلبهم من فكرة التمركز الغربي على الذات، فقد كان شبنجلر ينتقد المنهج الغربي في دراسة الحضارات، وكان يجده "منهاجا تافها سقيما غير ذي معنى إلى حد لا يصدقه العقل" وفي انه:"منهاج تزداد لا معقوليته مع كل قرن"[2]؛ لأنه لا يعمل - بحسب

(1) حكمة الغرب،1/28.

(2) تدهور الحضارة الغربية،1/60

شبنجلر – سوى انه:" يجرد القيمة التاريخية للحضارات الغير الغربية، وانه لا يجوز التميز بين الحضارات في دراسة التاريخ".

ويجد شبنجلر أن المنهج الذي على الباحثين الغربيين أن يستعينوا به في دراسة عالم الحضارات هو دراسة الحضارات ضمن حضارة عالمية واحدة؛ لان لكل حضارة من هذه الحضارات خاصة الشرقية لها مميزاتها ومكوناتها التي تعطيتها خصوصيتها.

وفي ذلك يقول شبنجلر:" فكرة وحدة الحضارات التي يرى أنها فكرة أملتها آراء المؤرخين الغربيين الخاطئة التي استمدوها من بيئتهم ومن نظرتهم الخادعة التي أرادوا بها أن يحققوا نظاماً اقتصادياً غربياً ويفرضوه على العالم بأسره طبقاً للنموذج الغربي بالذات، توطئةً لتوحيده سياسياً على النمط الغربي،فالمؤرخون الغربيون ولا سيما المحدثون منهم يرون أن هناك منبعاً أساسياً هو المنبع الغربي، لذا فهم ينتهون بحكم نظرتهم هذه إلى وحدة الحضارة العالمية"[1].

كان هناك من المفكرين الغربيين من سبق شبنجلر في هذا الطرح، وحاولوا جهدهم لفت عناية الباحثين الغربيين إلى ضرورة طرح فكرة حضارة واحدة أو ما يسمى بـ الحضارة الغربية جانبا، وفي ذلك يقول المفكر الروسي نيقولاي دانيليفسكي (1822–1885):"ليس هناك حضارة واحدة، وإنّما هناك طُرز من الحضارات لكلّ منها خصائصها ومميّزاتها. والتاريخ البشريّ في مجموعه لا يسير في خطّ مستقيم يتّبع اتّجاهاً واحداً ونزعة بذاتها، وإنّما هو في الحقيقة مكوّن من حركات مختلفة الاتّجاهات تتبع خطوطاً متباينة وتكشف عن وجهات أو قيم كثيرة خلال الطرز المختلفة من الحضارات. ولكلّ حضارة قيمها الخاصّة"[2].

---

(1) النجم،توينبي ونظريته التحدي،68-69.

(2) عثمان ، مدخل إلى التاريخ الإسلاميّ ، 476

وقد أظهرت العديد من الدراسات الغربية أن القول بوحدة وجود حضارة واحدة أو حضارة عالمية فكرة غير موضوعية، خاصة وان هذه الفكرة كانت غير مقبولة لدى علماء الأجناس البشرية ممن نادوا بفكرة تعدد الأجناس البشرية وتباين جنس عن الآخر في الصفات -كما تقدم ذكره-، فضلا عن رفضها من قبل خبراء علم الاجتماع. فـ هؤلاء كانوا وبحكم تخصصهم يجدون أن لكل جماعة من الجماعات البشرية مهما كان مستواها المعاشي وطريقة تفكيرها نظاما حضاريا خاصا بها، وان هذا الاختلاف كان يحول دون الأخذ بفكرة وجود حضارة عالمية واحدة.

وفي ذلك يقول مفتش المعارف العام في فرنسا موريس كروزيه: "أمّا أن نكون أمام حضارات متعدِّدة لا حضارة واحدة ليس بينها ما يدّعي الرئاسة المحتومة، فهذا أمر مسلَّم به اليوم بين علماء الأجناس البشريّة والمؤرِّخين والعلماء الاجتماعيّين، إذ يقرُّ هؤلاء بالإجماع أنّ لكلّ جماعة بشريّة على شيء من النظام، حضارتها الخاصّة، حتّى أنّ للأقوام المتوحِّشة حضارتها الخاصّة بها. كذلك من الأمور المسلّم بها اليوم عدم الأخذ بالنظريّة الضيّقة الّتي تقول بتاريخ واحد للحضارة"[1].

وقد قام شبنجلر بتقسيم الحضارات العالمية إلى ثمانية حضارات عليا، مراعيا في ذلك التسلسل التاريخي في ظهورها. وهذه الحضارات هي: (البابلية-المصرية-الهندية-الصينية-اليونانية-العربية-المكسيكية-الغربية)، والامتياز الذي يعطيه شبنجلر للحضارات الشرقية وفق التسلسل الذي قدمه ليس مجال بعدها التاريخي وأسبقيتها على الحضارات الأخرى فحسب، بل بقدرة هذه الحضارات، لاسيما (البابلية والمصرية) على التوسع.

(1) تاريخ الحضارات العامّ،1/ 17

فمثلا يجد أن الحضارتين البابلية والمصرية التي تعود في سياقها الزمني إلى ما يقارب (3000ق.م) واللتان قامتا على ضفاف شواطئ نهري الفرات والنيل كانت قد بلغت أوجها، فالبابلية بلغت إنجازاتها في ميادين القياس والحساب والعد إلى حدود بحر الشمال والبحر الأصفر، والمصرية كانت هي الأخرى ذات نزعة توسعية، وتمكنت وفق ذلك من تكوين دولتين هما الاكدية بالنسبة لبابل والمملكة الوسطى بالنسبة للمصرية، وبعد ذلك أي بحوالي(1500) ظهرت الحضارات الثلاثة الأخرى (الهندية والصينية واليونانية)[1].

أما الحضارة العربية فأن شبنجلر في بحثه لم يكن يبتعد كثيرا في تصنيفها عن الحضارات الشرقية القديمة من حيث اعتمادها على النزعة التوسعية، لكونها قامت في منطقة تقع بين نهري الفرات والنيل وبين البحر الأسود وجنوب الجزيرة العربية فتحدها من الشمال مدينة الرها ومن الشرق الإقليم الذي سيطرت عليها المزدكية، وعليها شهدت ظهور (الديانة المانوية) ومن الجنوب ارض الجزيرة العربية شهدت ولادة الديانة الإسلامية، ومن الغرب سوريا وفلسطين كان موطن(العهد الجديد والمشنا اليهودية)[2]. وان الحضارة العربية استطاعت أن تبتلع الحضارة المكسيكية (حضارة المايا) التي ولدت بعد العربية بقرنين وهي مازالت في ريعان مرحلة شبابها، وبذلك يصف شبنجلر الحضارة العربية بـ (السحرية)، لان الفرد فيها يمتلك نظرة واحدة للعالم برغم اختلاف الديانات التي وجدت على أرضها (مانوية-يهودية-مسيحية-إسلامية)، واهتمام هذه الحضارة (العربية) بفكرة (عمق المكان) ، واتسامها بثنائية تصور العالم (الوجود الخالص والوجود الواعي)[3].

---

(1) تدهور الحضارة الغربية،2/ 35-37.

(2) المصدر نفسه،2/ 41-42.

(3) الشمري،فلسفة التاريخ عند اوزوالد شبنجلر،87.

على أن تصور شبجلر للحضارة العربية كانت تقوم على فكرة التشكيل الكاذب طبعا الفكرة القديمة التي صورت الشرق على أساس انه أنموذج للمجتمعات المستعبدة التي ترضخ لـ حكم السلطة الاوتوقراطية الحاكمة، وهذا الأمر يجده شبنجلر من السهولة الاهتداء إليه بمجرد النظر إلى الموقع الجغرافي التي قامت عليها الحضارة العربية التي هي في حقيقة الأمر وريثة للحضارة البابلية التي كانت قد استمت عنفوان قوتها من مجال التوسع وتشبثت على وفق ذلك بحضورها الحضاري لمدة ألفي عام، حتى حين سيطرت عليها الشعب الفارسي، فأن شعوب هذه المنطقة كانت محتفظة بنوع من الوعي في العلاقة بين الإنسان والله وبين الإنسان والعالم حتى سيطرت هذه الصورة الجديدة من الوعي على جميع الأديان الشاسعة وعملت على التحريك والإبداع في كل مكان، على أن سيطرة المقدونين على حدود هذه البلاد أدى إلى ظهور نوع من الحضارة الكلاسيكية، وعلى هذا النحو تهيأت الأسباب لقيام ظاهرة التشكيل الكاذب حين قامت معركة أكتيوم التي انتصر فيها اوكتافيوس الممثل للروح الكلاسيكية على انطونيوس الذي مثل - في رأيه - الروح العربية التي لم تكن قد نمت بعد، الأمر الذي ولد خنوعا للروح العربية الجديدة من قبل الحضارة الكلاسيكية وصبغتها باللون الذي تريد وبالطابع الذي تحب، ولو أن انطونيوس انتصر في تلك المعركة لظهرت الحضارة العربية متحررة من كل أنواع التأثير والعبودية[1].

ويبدو أن من الأسباب التي دفعت بـ شبنجلر إلى دراسة الحضارات عامة والشرقية بخاصة، ليس الاهتمام بالتعرف على المعطيات القيمية للحضارات الشرقية بقدر ما كان دافعه الخوف على مصير ومستقبل الحضارة الغربية نفسها. فـ بالقدر الذي كان شبنجلر يولي اهتماما بـ دراسة العوامل والمسببات التي دفعت الحضارات الشرقية إلى الاضمحلال، بالقدر الذي كان يحاول من جهة أخرى البحث في العوامل التي تمنح

(1) الشمري،فلسفة التاريخ،92.

الحضارة الغربية التجديد ويحول دون وصولها إلى نهايتها أو ذوبانها في حضارات أخرى[1].

ب- توينبي والحضارات الشرقية

إذا كان شبنجلر قد بحث عن عالم الحضارات من زاوية فلسفية، فأن توينبي وبوصفه مؤرخا غربيا اعتمد في دراساته عالم الحضارات وبالأخص الشرقية على الدراسات الاستشراقية، فضلا عن اطلاعاته للدراسات الفلسفية. فقد كان توينبي قد عكف في دراساته عن عالم الحضارات الشرقية على المادة الأولية التي قدمها بعض المستشرقين ممن عكفوا على دراسة الحضارات الشرقية، أمثال فولني وجونز وبيلي وشيلمان، إذ قال توينبي في معرض رده على سؤال بدء اتصاله بالحضارات الشرقية قائلا: 'لقد انطلقت من أربعة مجلدات في سلسلة تاريخ الأمم تدور بالترتيب حول مصر القديمة وآشور وميديا وبابل وفارس والعرب، ويضيف: في صباح أحد الأيام عام 1898م وحين غمرت الحضارات المصرية والبابلية والسومرية نظري بأنوارها الطاغية كانت اللحظة المناسبة في تجربتي الفكرية حينما كنت أرقب أجواء التاريخ، وكان ظهور هذه الأجرام السماوية (المجهولة) هو الذي نقلني من حالة الركود إلى حلة الفضول وحب الاستطلاع، هذا الفضول الذي ما زلت سعيداً بتدفقه في 15 سبتمبر من عام 1954 أي بعد ذلك بأربع وخمسين سنة'[2].

وهذا فضل عن أن توينبي كان لديه ميل شديد لتعرف على الشرق وزار في فترة حياته الطويلة العديد من البلدان في الشرق مثل مصر والسودان والعراق والأردن وليبيا وفلسطين والمغرب وإثيوبيا وقبرص وغيرها كما حاول أن يتعلم بعض اللغات الشرقية مثل العربية والتركية[3].

---

(1) للمزيد ينظر:المزوري،اركولوجيا فلسفة التاريخ،84...وما بعدها.

(2)Toynbee, Experiences, p. 7FF

(3) الحبشي،فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر،232.

وفي الوقت الذي كان فيه شبنجلر يحاول دراسة الحضارات الشرقية من منطلق التعرف على العوامل والمسببات التي تؤدي إلى اضمحلال الحضارات، وذلك لخشيته على مصير الحضارة الغربية بعد أن وجد أن مصير الحضارة الغربية أصبح على هاوية السقوط. فأن توينبي اتجه بفكره اتجاها مضادا فهو على خلاف شبنجلر جعل من دراساته للحضارات وخاصة الشرقية مادة يستخلص منها العوامل الفاعلة التي تجعل من الحضارة الغربية الحضارة الوحيدة التي بلغت ذروتها من النضوج والبلوغ الحضاري بعد أن أوصل الحضارات العالمية إلى طريق مسدود وجعل أمر انحلالها حتميا.

وقد وضع توينبي رسما تخطيطيا للحضارات العالمية حين قسم الحضارات العالمية إلى إحدى وعشرين حضارة وجد أنها ولدت على مسرح التاريخ البشري بأكمله، كان ثلاثة عشر منها قد اضمحلت، وسبعة منها في طريقها للانحلال، أما الثامنة فهي الحضارة الوحيدة التي يمكن أن يقال عنها أنها بلغت الذروة[1].

والحضارات العالمية على وفق تصور توينبي هي: الحضارة المصرية، السومرية، البابلية الآشورية، الحيثية، السريانية، المنيوية الهلينية، الإسلامية (العربية- الإيرانية)، الهندوكية البوذية الهندية، الصينية، حضارة الشرق الأقصى، (الكورية اليابانية)، الانديانية، المايانية، المكسيكية، اليونانيفية، الارثوذكسية البيزنطية الارثوذكسية الروسية، الحضارة الغربية، إضافة عن الحضارات المتحجرة والمجهضة والعقيمة، ومن الحضارات المتعطلة يذكر حضارات (البولينزيون والاسيكمو والبدو)[2]. وبذلك يمكن تلخيص أجيال حضارات توينبي بالاتي:-

1- الحضارات الأصلية: وتضم سبع حضارات من حضارات الجيل الأول: المصرية الأندية الإيجية، السومرية الاكدية الانديزية، الصينية، المزو-أمريكية.

---

(1) المزوري، اركولوجيا فلسفة التاريخ،133.

(2) توينبي، مختصر دراسة التاريخ, 1/ 275.

2- إما حضارات الجيل الثاني المتفرعة فتضم مجموعتين:

- **المجموعة الأولى**: الحضارة السورية، المنتمية إلى الحضارات المصرية، والسومرية الاكدية، الإيجية والحيثية (المينوية) والحضارة الهندية، المنتمية إلى الحضارة الاندوزية.

- **المجموعة الثانية**: تضم الحضارات الغربية البيزنطية، الإسلامية المنتمية إلى الحضارتين الهلينية والسورية، والحضارة الغربية الحديثة.

ويلاحظ أن توينبي يجعل اغلب الحضارات الشرقية حضارات متحجرة، أي أنها كانت -برأيه- في فترة من الزمن حضارات متمدنة، ثم بادت أو تحجرت مثل الحضارة السومرية والحيثية والبابلية والمصرية، وحلل الحضارة المصرية، ورأى أنها "أم الحضارات التي عاشت ردحا من الزمن أطول من عمر أية حضارة أخرى عرفها التاريخ، فقد امتدت من الألف الرابع قبل الميلاد، وحتى القرن الخامس للميلاد، وعلى هذا فان مسافتها تبلغ ثلاثة أمثال مسافة الحضارة الغربية حتى يومنا هذا"[1].

وقد أحال توينبي قضية تشكيل الحضارات الشرقية عامة إلى عاملين وهما:

العامل الأول: الأديان التي وجد فيها توينبي أساسا حيا نحو تكوين الحضارات وإبقاءها عالمية؛ لان الديانة حين تكون عالمية وتضم تحت جناحها شعوب وأمم وأقاليم مختلفة تتمكن بها من تكوين نظام حضاري عالمي؛ لان العقائد العالمية هي التي تسير مجرى التاريخ والدين :يعد الأس الأهم في تفعيل المجتمعات لمواجهة المشاكل. في حين أن الدولة تكون الوسيط الذي تعيش في كنفه جرثومة الانحلال والتفسخ، وباعتبار تطلع النخبة لاستنفاذ موارد المجموع. باعتبار الأسبقيات التاريخية يمكن الإشارة إلى أن

(1) النجم،توينبي ونظريته التحدي والاستجابة،96.

المجتمعات اسبق للظهور من الحضارات، ومن خلال التماثل يمكن المقارنة بين الحضارات، مع الوعي الجاد والدقيق بان التاريخ لا يعيد نفسه[1].

لذلك فان توينبي يجد أن الحضارة الشرقية ومنها الإسلامية هي من بين الحضارات العالمية الكبرى الخمسة التي جمعها الإطار الديني. وهذه الحضارات هي: الحضارة المسيحية الغربية (أوروبا وأمريكا) والحضارة المسيحية الشرقية الأرثوذكسية وروسيا ودول البلقان،والحضارة الإسلامية، العربية الإيرانية والحضارة الهندية، الهندوكية وبوذية الهينايان، والحضارة في الشرق الأقصى أو بوذية الماهايانا اليابان وكوريا.

والحضارات العالمية التي تدين بوجودها إلى الثيوقراطية العالمية (الدينية) تنسب بالبنوة إلى حضارات الإباء والأجداد، على غرار ما وجد من انتساب المسيحية الغربية إلى الحضارة الهلينية، فإذا كانت الهلينية تتصل بصلة البنوة بالحضارة المينوية، فان الحضارة المسيحية الغربية تتصل كذلك بصلة البنوة بالحضارة الهلينية، ومن ثم فان الحضارة الغربية الحديثة هي الحفيد الشرعي للحضارة المينوية اليونانية القديمة التي انحدرت من أرومة الحضارة المينوية السلف الأصلي الأول, ومجمل علامات البنوة حسب توينبي تتحدد في:

أولاً: دولة عالمية (مثل الإمبراطورية الرومانية) والخلافة العباسية.

ثانياً: مدة فراغ ينشق فيها الكيان الحضاري إلى البروليتاريا الداخلية، والبروليتاريا الخارجية ومن البروليتاريا الدخلية تظهر العقائد الدينية، وتنهض طبقة خلاقة برسالتها، ومن البروليتاريا الخارجية والهجرات تظهر طبقة المحاربين والبرابرة.

---

(1) منح الخوري،التاريخ الحضاري عند توينبي،103.

العامل الثاني: قانون (الاستجابة والتحدي)[1] التي يعدها توينبي العنوان الحقيقي لنشوء الحضارات الشرقية القديمة والتي يسميها بـ الحضارات المنقطعة كالحضارة المصرية والسومرية .والمبدأ الأول في نظرية التحدي والاستجابة يقول أن الظروف الصعبة وليس السهلة هي التي حفزت الناس للانتقال من الحالة البدائية إلى الحالة الحضرية، فقد كان سكان السهب الأفرو آسيوية، (الصحراء الكبرى والصحراء العربية)، أرض رعي عامرة بالحياة، ومع نهاية عصر الجليد أخذت هذه المنطقة تكابد تغيراً في أحوالها الطبيعية، إذ حل الجفاف محل الأمطار الخصيبة، وكانت الاستجابة لتحدي الجفاف هي التي دفعت شعوب المنطقة الأفرو-آسيوية إلى البحث عن وسائل أخرى، ومن بين الجماعات التي اختلفت استجاباتها لذلك التحدي فـ" ثمة جماعة استجابت لتحدي الجفاف بتغيير مواطنها وطريقة معيشتها معاً، وكان رد الفعل هذا المضاعف النادر هو العمل ذا القوة الدافعة الذي خلق الحضارتين المصرية والسومرية من بين ظهراني المجتمعات البدائية التي كانت تعيش في المراعي الأفراسية السائرة في طريق الزوال"[2].

وبذلك حاول توينبي أن يحيل عوامل نشوء الحضارات عامة والشرقية خاصة إلى الظروف التي استحثت الشعوب على الانتقال من الحالة البدائية إلى الحالة الحضارية، ولكنه لم يوضح ما إذا كان ثمة حضارات نشأت في الصحراء، فكل الحضارات القديمة

---

(1) أن فكرة التحدي والاستجابة تعود في جذورها الأصلية إلى الفكر الصيني القديم إذ وردت في كتابات (التغيرات) (آي جنج أو) للفيلسوف الصيني (ون وانج) الذي اخترع (الجوات) أو التثاليث الرمزية التي ترمز لعلوم ما وراء الطبيعة، وتعبر عن قوانين الطبيعة وعناصرها، وكل واحد من هذه التثاليث يتألف من ثلاثة خطوط بعضها متصل ويمثل عنصر الذكورة أو اليانج Yang وبعضها منقطع ويمثل عنصر الأنوثة او الين Yin، ويمثل اليانج في هذه الثنائية الرمزية العنصر الإيجابي الفعال المنتج السماوي، وعنصر الضوء والحرارة والحياة، مع أن الين يمثل العنصر السلبي المنفعل، الأرضي عنصر الظلمة والبرودة والموت، والحقائق كلها يمكن ردها إلى تعارض واتحاد العاملين الأساسين في الكون، الذكورة والأنوثة، أي اليانج والين. ينظر: ديورانت، قصة الحضارة ،ج4/ م1،27-28.

(2) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، 1/ 116.

العظيمة نشأت على ضفاف الأنهار الكبرى، النيل والرافدين والنهر الأصفر في الصين ونهر الأمازون ونهر السند، أو على شواطئ البحار كالحضارة اليونانية والحضارة الأوربية الخ. أما أن يكون أهل مصر قد استصلحوا الأراضي التي كانت مغطاة بالمستنقعات والأدغال، أو أهل سومر قد شقوا الغرين وعملوا القنوات ومهدوا الأرض للزراعة، فهذا ليس دليلاً على غياب أثر العامل البيئي، فتلك البيئة النهرية الخصيبة كانت توفر الإمكانيات الحقيقية لقيام الحضارات النهرية[1].

ثانيا: الحضارة الإسلامية أنموذجا للحضارات الشرقية

مثلت الحضارة الإسلامية بالنسبة للدراسات الغربية أنموذجا لدراسة الحضارات الشرقية التي قامت على أساس الدين؛ لاسيما وان الباحثين الغربين كانوا يولون العامل الديني عناية خاصة في مجال البحث عن عالم الحضارات، لأن الدين كان من بين اثبت العوامل حضورا وبقاءا بالقياس إلى الحضارات التي لا تقوم على رابطة الدين ولا تجمعها الوحدة الروحانية تلك الوحدة التي تدفع بالحضارة إلى الاندفاع والاستمرار والتنافس بين الحضارات الأخرى؛ لتبقى محافظة على بقاءها على مر الزمن التاريخي.

ولم تكن أهمية دراسة المفكرين الغربين للحضارة الإسلامية تكمن في قيمة العامل الديني ودوره في تشكيل أساس الحضارة الإسلامية فحسب، بل في ما كانت تشكله الحضارة الإسلامية من تحديات على الحضارة الغربية، حتى أن هنتنجتون – وهو في خضم بحثه عن عوامل الصراع والصدام بين الحضارات العالمية – أحال أحد أهم عوامل الصراع الحضاري إلى ما يشكله الإسلام من خطورة على الحضارة الغربية. ويستشهد على ذلك بما ذكره المستشرق برنارد لويس في تحليل (جذور الغضب الإسلامي) لعام 1990 موضحا انه :يجب أن يكون واضحا الآن أننا نواجه حالة وحركة تتخطى بكثير مستوى القضايا. والسياسات والحكومات التي تتابعها، وهذا ليس اقل من صدام

---

(1) الحبشي، فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر،200

حضارات والذي ربما كان غير منطقي، ولكنه بالتأكيد رد فعل تاريخي لتنافس قديم ضد تراثنا اليهودي المسيحي وحاضرنا العلماني وانتشار كل منهما على مستوى العالم، ومن المهم جدا أننا من جانبنا لا يجب إن نستأثر إلى رد فعل تاريخي ولا منطقي معادل ضد ذلك التنافس[1].

ويرى الباحثون الغربيون أن الحضارة الإسلامية تدين ليس بسر وجودها، بل أيضا ببقائها إلى العامل الديني؛ إذ من خلال هذا العامل تشكّلت الحضارة الإسلامية بعد أن تمكن الدين الإسلامي من توحيد الأمم والشعوب تحت رايته، وبالتالي نجح في صياغة حضارة عالمية مميزة بين الحضارات الشرقية أثبتت ولقرون عديدة قدرتها على الإبقاء كإحدى أهم الحضارات العالمية، وحافظت على شخصيتها؛ لتحول دون أنصارها في بوتقة الحضارات العالمية الأخرى وتحديدا الغربية من خلال محافظتها على السمات العامة التي تميز الحضارة الإسلامية عن بقية الحضارات الأخرى وتمحورها حول الدين.

وهذا الأمر أكد عليه العديد من المفكرين الغربيين من فلاسفة ومستشرقين، وجعلوا من موضوع الدين الإسلامي مادة حيوية لهم في دراسة موضوع الحضارة الإسلامية والمنطلق المركزي في دراستها، حتى أن دراسات الفلاسفة كانت كثير ما تضع أولى بصماتها في دراسة موضوع الحضارة الإسلامية على قيمة الإسلام كدين بالنسبة للأمم والشعوب الشرقية في منحهم الإطار الإيديولوجي والروحي بالانتماء إلى حضارة واحدة.

فمثلا كان شبنجلر يؤكد في دراساته عن الحضارات العالمية، في أن القيمة الحقيقية للحضارة الإسلامية وتميزها عن غيرها من الحضارات العالمية الأخرى، هو أن الإسلام جعل أبناء الأقاليم المتفرقة يشعرون بالوحدة الوجدانية تلك التي أساسها وحدة الانتماء إلى حضارة واحدة وروح باطنية واحدة، وان قوة الإسلام الحقيقية تكمن في قدرتها على

(1) صدام الحضارات،344.

استيعاب الأديان السابقة بسرعة فائقة؛ لان إيمان المسلمين به جعلهم يحملونه باندفاع إلى باقي الأديان، وان تعاليمهم لاقت قبولا سريعا لدى أصحاب الديانات والشعوب الأخرى، واستطاع الإسلام أن يصل جنوب فرنسا والصين بعد السيطرة على أسبانيا[1].

كما كان يؤكد شبنجلر انه من الإسلام تولدت المدنية العربية التي بلغت أعلى صورة لها في حربها ضد الصليبين الذين حاولوا غزو القدس[2].

أ- توينبي والحضارة الإسلامية

يعد توينبي الدين من العوامل الحيوية والضرورية لنشوء الحضارات وديمومتها في التاريخ، ويرى أن الحضارات التي تقوم على أساس ديني لا تفنى أو تضمحل أو حتى تذوب في حضارة أخرى كما قدر لبعض الحضارات التي لم تقوم على الدين؛ لذلك يجد توينبي انه على الباحثين المهتمين بعالم الحضارات أن يصححوا النسق الغربي الذي يتصور أن الحضارات القائمة على الدين حضارات فانية في التاريخ؛ بل على العكس؛ لان الدين يعد عاملا فاعلا في عملية الارتقاء الحضاري، وفي انه عن طريق الدين تصل الحضارة إلى أعلى القيم وتحقق الهدف المرجو من تحقيقه في التاريخ.

وفي ذلك يقول توينبي أن :ألحضارات التي ما تزال على قيد الحياة عام 1952، هي تلك الحضارات الدينية التي تمخضت عنها المسيحية والإسلام والبوذية والهندوكية. وحيويتها النامية. هذا دليل على إنها لا يمكن أن تكون كما توهمنا من قبل، مجرد وسائل حضارية فانية. بل إنها نفسها هدف الارتقاء الحضاري، وهي نفسها الغاية الكبرى لأنها تمثل مجتمعة أسمى ما تتشوق الإنسانية إلى تحقيقه من المثل العليا[3].

---

(1) تدهور الضارة الغربية،2/ 445-446.

(2) الشمري،فلسفة التاريخ عند اوزوالد شبنجلر،85.

(3) منح الخوري، التاريخ الحضاري عند توينبي،50.

كما أن توينبي في دراسته للحضارات العالمية عامة والإسلامية خاصة كان يعلل الأساس الحقيقي في بلورة ونشوء الحضارة الإسلامية إلى العامل الديني (العقيدة الإسلامية) ويجد في هذا العامل ابرز المناحي التي تتفق فيها الحضارة المسيحية مع الإسلامية فيها. إذ بدء "توينبي يتساءل عن علاقة الإسلام كعقيدة دينية بالحضارة الإسلامية، ويجيب عن ذلك بأن الحضارة الإسلامية قد وفدت مع العقيدة الدينية وتتفق في هذا مع المسيحية[1].

1- قانون الاستجابة والتحدي

لما كانت نظرية توينبي في نشوء الحضارات تقوم على قاعدة (الاستجابة والتحدي)، فان توينبي كان يرى في الحضارة الإسلامية استجابة حقيقية للتحديات التي واجهتها وهي في المخاض الأول من تشكيلها، وهذه التحديات تتمثل بما يأتي:

الأول: تحدي البيئة الطبيعة: وهي أن منطقة شبه الجزيرة العربية التي شهدت البذور الأولى لميلاد الحضارة الإسلامية واجهت ظروفا بيئة طبيعية قاسية يصفها في قوله:" وشبه الجزيرة العربية هي شبه قارة. فمن حيث المساحة هي في حجم جزيرة الهند وأوربة. ولكن على العكس منها فهي جافة. باستثناء المرتفعات القائمة في زاويتها الجنوبية الغربية(في اليمن وعسير) التي تقنص الأمطار الموسمية والتي هي نموذج مصغر لمرتفعات إثيوبية وارتيريا. على الساحل الغربي للبحر الأحمر، وتقوم مكة، موطن النبي، على جزء اقل ارتفاعا نسبيا. في المرتفعات التي تطل على الساحل الغربي للبحر الأحمر. إلا إنها بعيدة عن متناول الأمطار الموسمية. وليست مكة معدومة المطر، ذلك بان استمرار السكن فيها يعود الى وجود بئر دائمة فيها. إلا أن ثرواتها المائية، لم تمكن سكان مستقرين من أن يحصلوا على قوتهم من الزراعة، أو حتى من رعي الحيوان. وهو المصدر الوحيد للعيش، الذي ظل حتى فترة قصيرة يعتمد عليه القسم الأكبر من سكان الجزء المعمور

---

(1) النجم،توينبي ونظريته التحدي والاستجابة،141.

منها، البالغ ثلاثة أرباعها. وجماعة مستقرة تقيم حول بئر مكة(بئر زمزم)، يجب ان يعيش على التجارة. وكان من الضروري أن يقوم فيها نوع من التقديس الديني يحميها من البدو والذين قد تغريهم الظروف بان يتقاضوا مغارم كثيرة من قوافل التجار". وقد أدت الظروف القاسية بأهل الجزيرة العربية بحسب نظرية توينبي إلى هجرة أهلها خارجها، خاصة بعد أن : "قست الطبيعة في الجزيرة العربية على الإنسان إلى أن استخرج النفط. فحتى ذلك الوقت كان سكان الجزيرة العربية، باستثناء اليمن في جوع دائم، وكان تغلغل المدينة التدريجي الذي كان يتم على الجمل في الجزيرة العربية يرافقه تفجر سكاني إلى خارج الجزيرة"(1).

ولكن تعميم نظرية توينبي في أن الحضارات تنشأ نتيجة تحديات طبيعية ذا البعد الجغرافي، لا يمكن أن تؤخذ على أنها مسلمات ثابتة؛ لان ذلك الأمر يعني ظهور حضارات مضاعفة في التاريخ لو سلمنا أن الحضارات تنشأ كرد فعل لأي طبيعة قاسية.

وقد انتقد سالم يفوت ما ذهب إلي توينبي حول نشوء الحضارات في قوله: "لو كان المقياس المعتمد في عملية التصنيف أو الترتيب، هو مدى قدرة حضارة ما على قهر العوائق وتذليل الصعاب الجغرافية التي يشتمل عليها الوسط البيئي لانقلبت الأمور ولحاز الاسكيمو من جهة، والبدو من جهة اخرى، قصب السبق"(2).

الثاني: تحدي الظروف البشرية: وهو التحدي الذي عول عليه توينبي أكثر اهتماماته وعده العامل المباشر والأساسي في نشوء الحضارة الإسلامية، وفي الحقيقة يمكن أن نعد التحدي البشري عند توينبي ذات علاقة وثيقة بالعامل الديني في مجال استجابة المسلمين للتحديات التي فرضها الاقتحام الهيليني للعالم السوري إبان حملة الاسكندر المقدروني الذي كان بنظره يعد تحديا للمجتمع السوري.

---

(1) تاريخ البشرية،451-452.

(2) سالم يفوت،جفريات الاستشراق،21.

إذ يرى توينبي أن استجابة الحضارة السريانية على غزو الإسكندر المقدوني بعد ثلاثة قرون تمثلت في قيام المسيحية، غير أن المجتمع السورياني لم يستطع أن يتخلص من التحدي الهيليني نهائياً، وحاول ذلك مراراً لكن جميع الاستجابات الأربع الأولى المتمثلة في الزرادشتية واليهودية والنسطورية واليعاقبة قد أخفقت في زحزحة الوجود الهيليني إلى أن جاء الإسلام فكان وحده الاستجابة الناجحة التي قام بها المجتمع السورياني رداً على التحدي الهيليني[1].

وفي ذلك يقول توينبي:"وأمام هذا التحدي قام المجتمع السوري بعدة محاولات للاستجابة له، وكان لهذه المحاولات جميعها طابع مشترك. إذ اتخذ رد الفعل المناهض للهيلينية لنفسه واسطة في كل مرة، شكل حركة دينية. لكن ثمة اختلافا أساسيا بين الأربعة ردود الفعل الأولى، ورد الفعل الأخير، اذ بينما أخفقت ردود الفعل الزرادشتية واليهودية والنسطورية والمنوفستية، نجح رد الفعل الإسلامي"[2].

ومن هنا فقد "كانت الدعوة الإسلامية بانتصاراتها السريعة والكاسحة تاريخ شؤم على الإمبراطور هرقل إذ كتب عليه أن لا يفارق الحياة قبل أن يشهد بأم عينيه عمر بن الخطاب، خليفة النبي محمد ﷺ يجتاح إمبراطوريته ويحطم إلى الأبد ما شاده هو نفسه وما شاده بومبيوس والإسكندر من قبله في رحاب المجتمع السورياني. لقد كان الإسلام هو الوثبة الحيوية للمجتمع العربي القادم من قلب الجزيرة العربية الذي سوف يشكل مع المجتمع الفارسي بعد سقوط الإمبراطورية الساسانية عام 651 صنو الحضارة الإسلامية الجديدة، على هذا النحو يصبح الإسلام هو الشرنقة التي خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربي والفارسي سليلا الحضارة السريانية"[3].

---

(1) الحبشي،فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر،243.

(2) مختصر دراسة التاريخ،1/238-239.

(3) توينبي، دراسة في التاريخ، ج2، ص288.

وقد ربط توينبي قدرة الإسلام على حلحلة المؤسسات السياسية الحاكمة في الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية إلى عاملين (ديني ونفسي)، وكان يرى انه لا يمكن القول بأن الحروب المستمرة بين الإمبراطوريتين الفارسية – الرومانية، كانت السبب الوحيد في وهن قوات هاتين الإمبراطوريتين، بل الأمر يتعلق بـ الطابع النفسي لسكان الأقاليم والولايات التي بدا المسلمون بالزحف عليها، لان سكان هذه الأقاليم لم يكونوا يحسون بأي ولاء تجاه الحكومات المحلية للإمبراطوريتين، خاصة :"وان الجماعات المسيحية في سوريا ومصر كان ينظر إليها من جانب الكنيسة الرسمية في بيزنطة على اعتبار انها جماعات ملحدة كما كانت تتعرض للقمع والاضطهاد، فضلا عن أن سكان سوريا والعراق كانوا يشعرون، من خلال لغتهم الآرامية السامية بأنهم اقرب إلى العرب منهم إلى التي استهدفت سحق هذه الحركات والقضاء على مدبريها. ولم يتطلب ذلك قوة عسكرية متفوقة فحسب، وإنما تطلب كذلك حنكة دبلوماسية عظيمة، إذ كان من أهم الأمور ألا تدفع القبائل للسير في طريق العداوة الأبدية، بل تعود مرة أخرى-أو لأول مرة- إلى الإسلام، وقد نجح كل من ابي بكر وعمر في ذلك نجاحا رائعا"[1].

وكان توينبي قد أدرج الحضارة الإسلامية ضمن حضارات الجيل الثاني، فهي حضارة تتكون من خليط من الشعوب: آشوريين وفينيقيين وعرب وفلسطينيين وآراميين وإيرانيين وإسرائيليين وهيلينيين، هذا الخليط كون فيما بعد كما يسميه توينبي الحضارة السريانية القديمة، التي هي حصيلة اللفظين (السوري – الإيراني)، في حين كان العرب ينتشرون في الجزيرة العربية، في مكة والمدينة واليمن والحيرة والشام، وقد عدهم توينبي البروليتاريا الخارجية للإمبراطورية الرومانية المسيحية.

ويشير توينبي في انه :"إذ كان العرب جماعة من العشائر ينمتون إلى البروليتاريا الخارجية للمجتمع الهليني، أنجزوا مرتبة سامية إبان مرحلة هجراتهم التي صاحبت تحلل ذلك المجتمع. وتم هذا النجاح على الرغم من حقيقة قوامها أن العرب تشبثوا بمنحاهم

---

(1) شتيبات،الاسلام شريكا،151-152.

الديني السوري الأصل، عوضاً عن اعتناقهم المذهب المسيحي المينوفيستي الذي كان يعتنقه رعاياهم في الأقاليم التي انتزعوها من الإمبراطورية الرومانية. بيد أن الدور التاريخي للعرب المسلمين الأوائل يعد دوراً استثنائياً تماما. لان الدولة المستخلفة التي أقامها العرب على الأرض السورية في أثناء غزوهم (العرضي) للإمبراطورية الساسانية قد تحولت (تلقائياً) إلى استعادة للدولة العالمية السورية التي تحطمت قبل الأوان قبل الغزو العربي بألف سنة عندما تغلب الاسكندر على الإمبراطورية الأخمينية. وكان أن ترتب على قيام المسلمين العرب (عرضاً في الغالب) بتأدية هذه الرسالة الجديدة الواسعة النطاق برسالة فتحت أفاقاً جديدة للإسلام نفسه[1].

أما على صعيد الصدام بين الحضارتين الشرقية والغربية تلك التي انتسبت إلى هنتنجتون في كتابه(صدام الحضارات) فقد تناولها توينبي ضمن نظريته (الاستجابة والتحدي) من منطلق أن الإسلام كان قد شكل منذ ظهوره الأول تحدياً جدياً للحضارة المسيحية الشرقية والغربية، وكيف ظل التفاعل بين الإسلام والغرب يكتسب أشكالاً مختلفة من التحديات والاستجابات العنيفة والمعتدلة والصدام المستمر حتى حدث الصدام الأول يوم كان المجتمع الغربي طفلاً، وكان الإسلام في عهد فتوته وبطولاته، إذ اجتاح المسلمون نصف مواطن الحضارة الغربية الأصلية تقريباً، وكادوا أن ينجحوا في ابتلاعها كلها إذ استولوا على إفريقيا الشمالية الغربية، وعلى شبه الجزيرة الإيبيرية، وعلى بلاد القوط الغالية واحتفظوا بها، وأوشكوا أن يحتلوا إيطاليا، ولكن بعد ذلك تغلبت المدنية الغربية على الأخطار التي كانت تهدد بزوالها، وراحت تنمو نمواً قوياً، وكانت دولة الإسلام العالمية تميل نحو الأفول، مما أفسح المجال أمام الغربيون للانتقال إلى مرحلة الهجوم على طول جبهة تمتد بين طرفي البحر المتوسط من شبه الجزيرة الإيبيرية، مروراً بصقلية، إلى الأرض السورية ما وراء البحر، خاصة وان الإسلام كان قد وقع بين

(1) مختصر دراسة التاريخ،2/ 248-249.

فكي كماشة "الصليبيون من جهة وبدو آسيا الوسطى (المغول) من جهة أخرى، فقد تقلص إلى أبعد حد"[1].

أما واقع التصادم بين الحضارتين الشرقية والغربية في العصر الحديث فيجدها توينبي تتمثل في التحديات التي وجدها الغرب في المجتمعين العربي والفارسي، إذ يشير توينبي إلى أن هذين المجتمعين كانا بمثابة السد المنيع أمام ممتلكات المجتمعين الغربي والروسي، وبين سائر بقاع العالم القديم، إذ كانت الحضارة العربية الإسلامية ما تزال عند نهاية القرن الخامس عشر تهيمن على الشاطئ الإفريقي المطل على المحيط الأطلسي والممتد من بوغاز جبل طارق حتى السنغال، في حين كانت الحضارة الإيرانية الإسلامية تشغل في الوقت نفسه مركزا استراتيجياً، بدا أقوى من ذلك الذي تمتعت به الحضارة العربية، فحين امتد سلطان الإمبراطورية العثمانية إلى القسطنطينية والمورة وقرمان وطرابيزون وحولوا البحر الأسود إلى بحيرة تابعة لهم باستيلائهم على مستعمرات (جنوا) في شبه جزيرة القرم؛ امتد سلطان الإسلام إلى شمال غرب الصين والهند والبنغال والدكن[2].

وقد جاء التحدي الغربي للتوسع الإسلامي حين تمكن البرتغاليون من استلاب المسلمين للسيادة البحرية في المحيط الهندي في حين كان الروس يوسعون سيطرتهم على الشمال الشرقي، أي في حدود الدولة الإيرانية، على أن توينبي يجد أن رد فعل المسلمين أمام التحدي الغربي جراء التوسع على حساب ممتلكاتهم الغابرة في العالم تأخر بعض الوقت حين: "انقضى وقت طويل قبل أن يتنبه المسلمون أنفسهم على ما يجب عليهم عمله لمجابهة الموقف. وتبلور هذا العمل بالنسبة للجانبين الغربي والروسي في الانقضاض على فريسة عاجزة عجزا واضحا"[3].

---

(1) توينبي، الإسلام والغرب والمستقبل،25.

(2) الحبشي،فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر،264-265.

(3) مختصر دراسة التاريخ،3/310.

ويبدو أن توينبي حاول تبرير تأخير استجابة المسلمين لمواجهة التحديات الغربية والروسية إلى عامل الانبهار بتراث الانتصارات الغابرة التي حققها المسلمون في ماضيهم حتى لم تؤثر فيهم إخفاقاتهم أمام فينيا عام 1683، لكن الاستجابة المتأخرة كانت لابد أن تحدث حتى بعد حين وذلك حين نشبت الحرب بين الإمبراطورية العثمانية والروسية عام 1768[1].

وبذلك فأن توينبي يقترب مما سبق وان توصل إليه هيكل في مضمار بحثه عن انحسار الإسلام وتراجعه ودخوله الى زاوية اللامبالاة :"فبعد أن برد التعصب، لم يبق من الروح أي مبدأ اخلاقي اما فيما يتعلق بما كان في وسع الإسلام إعطاؤه، فقد استطاع الغرب الاستيلاء عليه. عند هذا الحد يتوقف الإسهام العربي الإسلامي، أما ما تبقى فهو لا يعدو أن يكون سوى انحطاط: سقط الشرق بدوره في أسوء بعد أن اختفت حماسته شيئا فشيئا، فسيطرت عليه ابشع الاهواءاما اليوم فان الإسلام وبعد ان تراجع الى آسيا وافريقيا وتم قبوله فقط في جانب صغير من اوربا لما اثاره من غيرة القوى المسيحية، اختفى ومنذ زمن طويل من ميدان التاريخ الكوني ودخل في مضمار (اللامبالاة والهدوء الشرقيين)."[2]

وحين يحاول توينبي استعراض أحداث الصراع الإسلامي والغربي المسيحي في القرن العشرين، لاسيما في فترة الانتدابين البريطاني والفرنسي في عامة الشرق، فانه يصرح قائلا :"على الرغم من النكبات التي حلت بالحضارة الإسلامية لوقوع معظم دولها فريسة الاستعمار في القرن التاسع عشر، ما أن حل النصف الثاني من القرن العشرين

(1)ارنولد توينبي، العالم والغرب، 26.

(2) هنتش،الشرق الخيالي،282-283.

حتى كانت الحضارة الإسلامية سليمة الجوهر، وإن سلبت أجزاء من أطرافها، لقد استطاعت أن تنتزع نفسها من الاستعمار البريطاني والفرنسي والهولندي"[1].

2-قانون الانعزال والعودة

مثل فترة حياة الرسول الكريم محمد ﷺ وسيرته الشريفة أحد أوجه الجوانب الرئيسية في تشكيل ملامح الحضارة الإسلامية، ومن البديهي ان يتناول توينبي هذا الجانب المهم والخطير في نظريته حول نشوء الحضارة الإسلامية من منطلق جغرافي، فـ توينبي طالما أكد على الجانب الطوبوغرافي لـ منطقة شبه الجزيرة العربية وبحث في دور هذه المنطقة في عملية تشكيل الحضارة الإسلامية. على أن توينبي بالقدر الذي اهتم بالطبيعة الطوبوغرافية للمنطقة بالقدر الذي أولى عناية شديدة بأهمية هذه المنطقة الحية؛ بوصفها كانت تعد معبرا لالتقاء ايديولوجيات دينية متباينة؛ قبل أن تدخل رسالة الإسلام فيها.

إذ يشير توينبي في ذلك بقوله :"كان لعبقرية النبي محمد ﷺ أثر كبير في نقل رسالة ربه إلى قومه، وقد كان تاريخ الجزيرة مرتبطاً بذلك. فمنذ أن دجن الجمل قبل أيام محمد بنحو ألفي سنة، أصبحت الجزيرة العربية مما يمكن اجتيازه من مكان إلى آخر. وأخذت الآراء والتنظيمات والمذاهب تتغلغل إلى شبه الجزيرة من الهلال الخصيب، وفي عصر النبي كانت الشحنة الروحية المتراكمة في الجزيرة العربية على وشك الانفجار. وجاءت رسالة محمد في الوقت المناسب إذ تلقى هذه الشحنة فأحسن استعمالها. وذلك برؤيته النيرة وتصميمه ﷺ وحكمته"[2].

(1) توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ج3، ص310.

(2) توينبي، تاريخ البشرية، 2/ 81.

وقد بحث توينبي عن سيرة الرسول محمدﷺ ضمن قانون اسماه بـ(الاعتكاف والانعزال)، اللذان تناولهما ضمن مرحلتي حياة الرسول محمدﷺ الرئيسية (المكية والمدنية)، إذ حاول توينبي من خلال دراسته لهذا القانون أن يضع برنامجا يوضح فيه مستويات تطور الحضارة الإسلامية وانحدارها؛ من خلال إدراج دور عاملي الدين والسياسة ضمن مرحلتي حياة الرسول محمدﷺ المكية والمدنية.

ففي المرحلة المكية والتي اسماها توينبي بـ (الاعتكاف) كانت بحسب -توينبي- مرحلة الروح الحقيقية لبلورة الملامح الدينية الخالصة التي تجسدت فيها قوة الإسلام الروحية وتميزت فيها ملامح رسول الإسلام محمدﷺ كـ نبي ، في حين يرى توينبي أن المرحلة المدنية والتي اسماها بـ (العودة) طغت فيها روح الدولة على روح الدين الجديد، وتحولت الدعوة من الإيمان بالله إلى القتال في سبيله، خاصة بعد أن خاض الرسول محمدﷺمعارك حاسمة في محيط منطقته؛ لاسيما في مكة، وهذا التحول من الدين إلى الحرب كان دافعا قويا لإدخال الدين في السياسة والحرب[1] .

ويبدو ان توينبي كان يعمل ضمن برنامج تحديد مستوى انحدار القيادة الدينية للرسول محمدﷺ بـ هجرته من مكة الى المدينة. وبهذه حاول توينبي تصحيح مسار الدراسات الاستشراقية في ان الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة كانت تعد بداية لانحدار الإسلام وليس كما تصورها المستشرقين بداية التأسيس. وبذلك حاول توينبي دعم ما قدمه ماكس فيبر في: أن عنصر الخلاص في الإسلام قد تحول إلى طلب علماني في الأرض، ومن ثم تحول الإسلام إلى دين توافق وتكيف أكثر منه دين تحول، وأنه بالرغم من ظهور الإسلام في مكة ديناً توحيدياً تحت إشراف محمد ﷺ إلا أن الإسلام لم يتطور إلى دين تزهدي؛ لأن حملته الأساسيين كانوا طبقة محاربين، بل أن محتوى رسالته قد تحولت إلى مجموعة من القيم التي تتفق مع الحاجات الدنيوية لطبقة المحاربين"[2].

---

(1) الحبشي، فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر، 255.

(2) تيرنر، علم الاجتماع والإسلام، ص115.

فقد كانت المعطيات التاريخية التي تجلت عن المرحلة المدنية في غاية الأهمية بالنسبة للدراسات الاستشراقية في تصوير معطيات الحضارة الإسلامية -كما اشرنا-، حتى نرى ان استاذ الدراسات السياسية في باريس المدعو برتران بادي كان يجد أن الحضارة الإسلامية تفرض نفسها بوظيفتها المزدوجة العسكرية والدينية، فبدل أن تعزز الممارسات الجمعية، والتضامنات الأفقية، قدمت كل العناصر القابلة للانفجار والانقسام، من خلال النخب الدينية، ومن خلال إعادة تشكيل العصبيات في الحي، وتدفع إلى تضامنات عمودية مذهبية أو موالاتية وتتحول لعبة المعارضة، أمام الإخفاق الشامل إلى ضرب من الهيجان[1]. ويخلص برتران في كل ذلك إلى القول: إن الطوباوية الناجمة عن الراديكالية الإسلامية، يستحيل عليها أن تهيىء نموذجاً عن مدنية، وأن تتجاوز مرحلة (الثورة المستمرة)، مؤكداً أن البديل الذي يواجه المجتمعات الإسلامية ينحصر بالاختيار بين محاكاة الحداثة وخطر التموضع خارجها[2].

ولا ننسى أن الدراسات الغربية في بحث موضوع الدعوة الدينية ضمن مرحلتي حياة الرسول محمد ﷺ المكية والمدنية كانت تقع في ازدواجية كبيرة بالفصل بين المعطيات التي حملتها الدعوة الإسلامية وطبيعة النظام السياسي، فلا يمكن حصر وجود الدين في المرحلة المكية، لتيكون السياسة ضمن المرحلة المدنية، كما تصور توينبي والعديد من المستشرقين؛ خاصة وان لكل مرحلة لها خصوصيتها ومتطلباتها الخاصة -كما اشرنا إلى ذلك-. لذلك لا يمكن الركون إلى قول توينبي في أن الانتقال من مكة إلى المدنية عد عامل انحدار على صعيد العقيدة والحضارة الإسلامية؛ بل التحول إلى المدينة دعم قوة الرسول الدينية أكثر من السابق حين تمكن من فرض العقيدة الإسلامية في منطقة الجزيرة العربية بتحول المسلمين إلى طبقة عسكرية يحسب لها حساب في المنطقة آنذاك.

---

(1) الحبشي، فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر،256.

(2) ينظر: برتران بادي، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي ديار الإسلام، 223-291.

لذلك فأن التحليلات التي تمخضت عن دراسة الإسلام كانت على مستويين: (عقائدي وسياسي) ضمن مرحلتي حياة الرسول محمد (المكية والمدنية) ولم تعنَ بحقيقة الوضع التاريخي لتلك المرحلتين؛ لذا فان بعض الدراسات الاستشراقية حاولت حقيقة توضيح طبيعة التغير في سياسية الرسول في المرحلة المدنية. فمثلا وضح المستشرق كب في كتابه(المحمدية) ذلك الأمر في قوله :"كثيراً ما تعد الهجرة فاتحة عهد جديد في سيرة محمد وأعماله، ولكن ليس ثمة ما يسوغ هذا التباين الحاسم الذي يقيمه المؤرخون عموماً بين نبي مكة الغامض المضطهد، وبين المحارب الثيوقراطي في المدينة. ذلك أن هذا الفصل لم يكن موجوداً في إدراك محمد وفي مفهومه لمهمته"[1].

كما أن توينبي في دراسته لـ قانون(الاعتكاف والعودة) كان لا يهدف إلى ترصد عوامل انحدار الحضارة الإسلامية فحسب، بل أن دراسته كانت تستهدف تحليل طريقة ذوبان العنصر العربي في تشكيل معطيات الحضارة الإسلامية، لان توينبي حين يستعرض تاريخ الحضارة الإسلامية يجد أن الحضارة التي حمل لواءها العرب وقطعت شوطا زمنيا في سياقها التاريخي وتعاقبت عليها العصور التاريخية لتبلغ عهد الدولة العباسية، فإنها أعادت الكرة ثانية إلى ملعب الحضارة الفارسية، واستعادت الدولة العالمية الاخمينية (الآرية) التي حطمتها قوة خارجية (الاسكندر الكبير) قبل ألف سنة. وذلك من منطلق فكرة غريبة يراها توينبي وهي ان المجتمع السوري أنجب :" مجتمعيين ربيين العربي والإيراني وقد اثبت ثانيهما، كما سبق وان ذكرنا، انه أكثر توفيقا اذ ابتلع شقيقه العربي"[2]. وبذلك يكون العرب قد أسهموا برأي توينبي في استعادة أمجاد حضارة فارس قائلا:" استعاد في نهاية المطاف عرب الحجاز للعالم السوري تلك الدولة العالمية التي بناها أصلاً الفارسيون من الهضبة الإيرانية، وردد التاريخ نفسه بالتأكيد"[3].

Gibb, Mohammedanism, 1949. (1)

(2) مختصر دراسة التاريخ،1/ 167.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص73.

ويرى توينبي أن الحضارة الإيرانية أتمت أعمالها العظيمة كافةً في الحرب والسياسة أو الهندسة المعمارية أو الآداب في طرفي المجتمع الإيراني القصيين: (هندستان والأناضول)، إذ بلغت هذه الحضارة ذروتها في إمبراطورية المغول في الهند، والإمبراطورية العثمانية في الأناضول[1]. ويجد توينبي انه إذا كانت مرحلة الخلافة العباسية تعد بنظر توينبي مرحلة سقوط الحضارة الإسلامية بمنظورها العربي، فأن التمثيل الحقيقي لذلك السقوط يتجلى بأبهى صوره في الدولتين الفاطمية والمملوكية في مصر بوصفهما ظلالها الأخير، وفي أن حروب هولاكو قد جاءت لتجهز على الأنفاس الأخيرة بالجسد المتفسخ عام 1258، ويرى أن الإسلام استطاع النهوض ثانية من بين الحطام على يد أسرة صلاح الدين والمماليك فيما بعد، إذ أثبت المماليك عام 1261 أن المغول ليسوا شعباً لا يغلب"[2].

وكما لا يخفى فأن المرحلة التاريخية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر قد شهدت تطورين متناقضين فيما يتصل بطريقة مواجهة الإسلام، إذ كان هذان القرنان من الحقب التي بلغ الإسلام فيها ذروة انتشاره العقدي ومجده العسكري. فالمغول الذين انتظر الأوربيون طويلا أن يسحقوا الإسلام لأنهم مسيحيون أو لأنهم أعداء الإسلام من الناحيتين العسكرية والسياسية اقبلوا على اعتناق الإسلام، كما أن العثمانيين سيطروا على البلقان، وسحقوا الدولة البيزنطية بفتح القسطنطينية(1453) وتقدموا فضربوا المجر القوية (1460) مهددين بذلك أوربا الغربية[3].

ب- هنتجتون والحضارة الاسلامية

يعد هنتنجتون من الباحثين الغربيين ممن تناولوا موضوع الحضارات من منطلق واقع التنافس والصراع والحروب الدائرة بين أبناء الحضارة نفسها والحضارات الأخرى،

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص168

(2) توينبي، تاريخ البشرية، ج2، ص159.

(3) صورة الاسلام في اوروبا، 20.

وغالبا ما كانت الدراسات الغربية تسير نحو هذا المنطلق؛ لـذلك فـأن هنتنجتـون حـاول إيجاد علاقة ترابط بين الأمرين حتى أن تعريفه لـ الحضارات وصراع الحـضارات انـصب في كتابه(صدام الحضارات) في قالب واحد فنراه يقول:" الحضارات: هي القبائل الإنـسانية النهائية، وصدام الحضارات هو موضوع قبلي على نطـاق كـوني. في العـالم الناشـئ، قـد تقيم الدول والجماعات التي تنتمي إلى حـضارتين مختلفـتين علاقـات وتحالفـات تكتيكيـة محدودة وخاصة بغرض تنمية مصالحها ضد كيانات تنتمي الى حضارة ثالثـة او مـن اجـل اهداف مشتركة اخرى"[1].

خاض هنتنجتون في دراسة العوامل التي كانت تـدفع بــ الحـضارات إلى التـصادم والصراع فيما بينها حتى أن عنوان الكتاب (صدام الحضارات) يعكس ذلـك الأمـر. وان كان هنتنجتون قد قسم الصراع الحـضاري علـى مـستويين: المـستوى الأول بـين الغـرب وبقية حضارات العالم أما المستوى الثاني بين المسلمين أنفسهم.

ويرى لويس أن كتاب (صـدام الحـضارات) يعـد دراسـة ذات طـابع استعراضـي تاريخي لأغلب " الصراعات الناشئة عن حدود مختلف عليها حدثت وتحدث على حـدود تتحلق حول اسيا وأوربا–اوراسيا– وافريقيا التي تفصل مسلمين عن غير مسلمين. وفيمـا على المستوى الكوني للسياسات العالميـة صـدام الحـضارات الأولى هـو بـين الغربوبقيـة العالم، إلا انه على المستوى المحلي هو صدام بين الاسلام والآخرين"[2].

وهنتنجتون لا يسقط من حساباته العوامل التي كانت وراء الصراعات والمنافـسات بين الدول والممالك على مدار التاريخ، تلك التي لا تتخذ طابعا حضاريا واضـحا؛ لكنـه يجد أن مثل هذا النوع من الصراعات الخالية من البعد الحضاري تمتاز بكونهـا صـراعات قصيرة الأمد سرعان ما تذوب بعد فترة من التاريخ لتطفو أخـرى محلـها؛ لكنـه يـرى أن

---

(1) صدام الحضارات،335.

(2) جيرمي سولت،تفتيت الشرق،31.

هناك صراعات طويلة الأمد تبقى على مدار التاريخ البشري وان هذا النوع من الصراع يكون وليد الخلافات الحضارية.

كما ان هنتنجون في بحثه عن الصراع الحضاري ضمن خليط المستويين (الغربي والإسلامي) يميز بين الصراع الذي يكون داخل الحضارة الغربية وبين الصراع الذي داخل الحضارة الإسلامية. فهو حين يتناول صراع الحضارة الغربية لا يرى فيها سوى صراع طفيف أشبه ما يكون على حد زعمه (حروب أهلية غربية)، في حين عندما يتناول صراع الحضارة الإسلامية فأنه يقسمه إلى قسمين: الأول صراع داخلي أي داخل محيط الحضارة الاسلامية أي الحروب الداخلية بين المسلمين أنفسهم.

ويرى أن هذا النوع من الصراع بين المسلمون هي الابقى وفي كون أن:"المسلمون منشغلون، أكثر من اتباع اية حضارات أخرى، بالعنف فيما بينهم" خاصة بعد أحداث أيلول- سبتمبر مؤكدا على أن :"السياسات الدولية المعاصرة هي عصر حروب المسلمين بعضهم بعضا ويحاربون غير المسلمين أكثر بكثير مما يفعله أهل الحضارات الأخرى، ولقد حلت حروب المسلمين محل الحرب الباردة كشكل رئيسي للصراعات الدولية، وتشمل هذه الحروب: حروب الإرهاب وحروب العصابات (الفدائيين) والحروب الاهلية والحروب البنية بين دولتين. وهذه الأمثلة لعنف المسلمين يمكن جمعها في صدام كبير واحد هو صدام الحضارات بين الإسلام والغرب أو بين الإسلام وبقية العالم، ومع ذلك ليس الأمر حتميا، وعلى الأغلب أن عنف المسلمين سيبقى متفرقا ومتنوعا ومتكررا"[1].

أما حين يتناول هنتنجتون الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية، فأنه يحيل بحث مكونات إلى اختلاف الايديولوجيا الدينية بين الحضارتين، ويرى أن التشابه والاختلاف بين الديانتين كانتا عاملين لتأجيج الصراع بينهما، لان الديانتين برغم ايمانها باله واحد ونبذ فكرة تعدد الآلهة، فأن الروح التبشيرية التي حملتها الديانتين جعلتهما

(1) المصدر نفسه،32.

يتنافسان على ايهما سيحرز المكانة المرجوة في كسب المعتنقين لديانته، والأمر هنا وان كان يحمل عناصر التشابه؛ لكنه ايضا كان يحمل بذور الصراع على وفق ذلك النحو، والأمر ليس صراعا عقائديا بين الإسلام والمسيحية؛ بقدر ما هو اختلاف حول طبيعة نظرة شعوب تلك الحضارتين إلى علاقة الدين بالدولة الأمر الذي زاد من فجوة الصراع بين الحضارتين.

وفي ذلك يقول هنتنجتون :ألصراع كان من ناحية نتيجة الاختلاف، خاصة مفهوم المسلمين للإسلام كأسلوب حياة متجاوز ويربط بين الدين والسياسة، ضد المفهوم المسيحي الغربي الذي يفصل بين مملكة الرب ومملكة القيصر. كما كان الصراع نابعا من أوجه التشابة بينهما. كلاهما دين توحيد ويختلف عن الديانات التي تقول متعدد الآلهة ولا يستطيع ان يستوعب آلهة آخرين بسهولة. وكلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية (نحن)و(هم) كلاهما يدعى انه العقيدة الصحيحة الوحيدة التي يجب أن يتبعها الجميع. كلاهما دين تبشيري يعتقد أن متبعية عليهم التزام بهداية غير المؤمنين وتحويلهم الى ذلك الأيمان الصحيح[1].

ومن الطبيعي أن يركز هنتنجتون دراسته حول طبيعة علاقة الإسلام بالدولة، ولم يكن مرد ذلك الاهتمام التعرف على صيغة التشريعات الإسلامية وعلاقاتها بالأمور السياسية الخاصة بإدارة الدولة الإسلامية، بل الأمر كان يندفع بخطوات ابعد من ذلك بكثير؛ لأنه كان ينصب في مجال ما كان يمنحه الإسلام من قوة للجهات الإسلامية تلك التي كانت على مساس مباشر مع الغرب، وكيف أن هذه الجهات أدت دورا فاعلا ومركزيا في التاريخ حين هددت الوجود الغربي في المنطقة. خاصة وان الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، وقد فعل ذلك مرتين[2].

(1) صدام الحضارات،340-341.

(2) المصدر نفسه، 339.

فحين أخذت الحضارة الإسلامية بالتوسع منذ بداية القرن السابع إلى منتصف القرن الثامن وتمكن المسلمين أن يقيم حكما إسلاميا في شمال أفريقيا وايبيريا والشرق الأوسط وفارس وشمال الهند، واستمر على نحو قرنيين خطوط التقسيم مستمرة بين الإسلام والمسيحية حتى أواخر القرن الحادي عشر حين تمكن المسيحيون من فرض سيطرتهم على طليطلة واندفعت الحملات الصليبية ، وحاولت المسيحية عل غرار الإسلامية إقامة حكما مسيحيا في منطقة الشرق الأدنى لمدة قرن ونصف القرن حتى خسروا في عام 1291 حين ظهر الأتراك العثمانيون على مسرح الأحداث السياسية في الشرق الأوسط وتمكنوا من إضعاف الدولة البيزنطية في البداية ثم غزو معظم البلاد البلقانية فضلا عن شمال أفريقيا، واستولوا على القسطنطينية في عام 1453 وحاصروا فينيا في عام1529[1].

ويتابع هنتنجتون عرض الأحداث التاريخية في تمثيل سلسلة الصراع الحضاري بين الطرفين الإسلامي والمسيحي، ليجد أن سلسلة الصراع بين الحضارتين لم تتوقف على هذا النحو. فقد أعاد التاريخ الكرة في ملعب الغرب ثانية حين تمكن الغرب في القرن الخامس عشر من استعادة ايبيرية وغرناطة عام 1492، كما جاءت الابتكارات الأوربية في الملاحة البحرية البرتغالين لتطويق الأراضي الإسلامية والتوسع في المحيط الهندي وما ورائه، في الوقت الذي كان فيه الروس بعد انهيار العثمانيين يقومون بمحاصرة فينيا مرة ثانية عام 1683 ويتقدمون نحو البلقان والقوقاز، وخلال فترة تاريخية لم تتجاوز القرن تقريبا "كان جلاد المسيحية قد أصبح رجل أوربا المريض". وحين جاءت وقائع الحربين العالميتين أدت كل من هذين الحربين دورهما في وضع ملامح جديدة لـ تمثيل الصراع بين الحضارتين. فـ بالنسبة للحرب العالمية الأولى أطلقت بريطانية وفرنسا رصاصة الرحمة وأقاموا حكمهم المباشر او الغير المباشر على الأراضي المتبقية من الدولة العثمانية ماعدا

(1) المصدر نفسه، 339.

جمهورية تركيا حتى ان العالم الإسلامي لم يشهد في عام 1920 سوى وجود أربعة دول مستقلة على نحو ما عن الحكم غير إسلامي وهي: تركيا والسعودية وإيران وأفغانستان. أما الحرب العالمية الثانية فقد شهدت تراجع الكولونيالية الغربية نتيجة سقوط الاتحاد السوفيتي الذي حقق الاستقلال لمجتمعات إسلامية أضافية[1].

وهكذا يرى هنتنجتون أن تتابع الأحداث التاريخية على هذا النحو بين الشرق والغرب من حيث انتهاء الاستعمار الغربي للأراضي وغياب التوسع الإسلامي أحدث نوعا من العزلة الجغرافية؛ لدرجة أن التجاوز المباشر بين مجتمعات غربية وإسلامية لا يوجد الا في مناطق قليلة في البلقان، الأمر الذي أحدث انقلابا في ميزان الصراع، فـ بعد أن كان الصراع بين الغرب والإسلام على الأراضي اقل مما هو على قضايا التداخل الحضاري الأوسع مثل نشر الأسلحة وحقوق الإنسان والتحكم في النفط والهجرة وإرهاب الإسلاميين والتدخل الغربي. شدة هذا العداء التاريخي المتزايد كانت أمرا معترفا به قبل المجتمعين في أعقاب الحرب الباردة . في سنة 1991 مثلا كان (بان بوزان) يرى عدة أسباب لنشوب حرب مجتمعة باردة بين الغرب والاسلام تقف فيها اوربا على خط المواجهة[2].

ويحيل هنتنجتون ذلك الانقلاب في صراع الحضارات بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي إلى الانقلاب الذي حدث في القيم من حيث تصاعد القيم العلمانية مقابل القيم الدينية. أي علاقة الخصومة التاريخية بين الإسلام والمسيحية، والتي نمتها برأي هنتنجتون شعور المسلمين بالغيرة من القوة الغربية والاستياء من السيطرة الغربية على بلدان الشرق الادنى حتى بعد زوال الاستعمار. أن هذه الحرب الباردة ستعمل بحسب – هنتنجتون– على تقوية الهوية الأوربية بشكل عام على صعيد الوحدة الأوربية[3].

---

(1) المصدر نفسه،339-340.

(2) المصدر نفسه،343.

(3) المصدر نفسه،341-342.

أما في أواخر القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، يجد هنتنجتون ان هناك العديد من المؤثرات التي كانت تزيد من حدة الصراع بين الإسلام والمسيحية، والتي تجلت –برأيه– فيما يأتي:

أولا: خلف النمو السكاني أعداد كبيرة من الشبان العاطلين والساخطين الذين أصبحوا مجندين للقضايا الإسلامية ويشكلون ضغطا على المجتمعات المجاورة ويهاجرون إلى الغرب.

ثانيا: أعطت الصحوة الإسلامية ثقة متجددة للمسلمين في طبيعة وقدرة حضارتهم وقيمهم المتميزة مقارنة بتلك التي لدى الغرب.

ثالثا: جهود الغرب المستمرة لتعميم قيمة ومؤسساته من اجل الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي، والتدخل في الصراعات في العالم الإسلامي تولد استياء شديدا بين المسلمين.

رابعا: سقوط الشيوعية أزال عدوا مشتركا للغرب والإسلام وترك كلا منهما لكي يصبح الخطر المتصور على الآخر.

خامسا: الاحتكاك والامتزاج المتزايد بين المسلمين والغربيين يثير في كل من الجانبين أحساسا بهويته الخاصة وكيف إنها مختلفة عن هوية الآخر[1].

ويبدو أن تحليلات توينبي وهنتنجتون حول مراحل الصراع التاريخي بين الحضارتين الشرقية الإسلامية والغربية المسيحية، أثارت بعض التعليقات على النحو الذي تناولهما المفكرين، إذ علق جيرمي سولت على ذلك قائلا:" لو أمكن اختصار الصراع المزعوم بين الاسلام والغرب الى مباراة بكرة القدم، ربما كان التقرير عن يوم المباراة كما سلف. فتحرك المسلمين خارج شبه جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي، باغت، بالتأكيد كل الفرق المناوئة في مجموعات الفئة الاولى–لكرة القدم–وباستحضار

(1) المصدر نفسه،342.

البديل التركي ليدخل الملعب، من اللاعبين الاحتياط، بدا أن هذا البديل لا يقاوم. القباب المكسوة بالاجر الازرق-الاخضر والمآذن المحيطة بقبر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي في(قونيا) ومأذنتا المسجد المركزي في ارض روم هي من بين الإنجازات الهندسية المعادية التي تذكر بأعمال السلاجقة الأتراك، إلا أن العثمانيين هم الذين تركوا اكبر بصماتهم على تاريخ العالم. ففي قرنهم الامبراطوري الأول (بعد استيلائهم على القسطنطينية عام 1453) اكتسحوا المناطق المعرضة المجاورة لهم عام 1514 وسحقوا الفرس في جلديران، وضموا ايضا العراق وسورية وغرب شبه الجزيرة العربية وشمال افريقية حتى المحيط الاطلسي الى ملك السلطان. وعام 1526 هزموا ملك هنغاريا في (موهاكس)، وبعد ثلاث سنوات حاصروا فينيا وواجهوا اول معاركهم الخاسرة هناك: ولقد عاكسهم في طريقهم سوء الاحوال الجوية وحشروا آلاف الجمال التي تكسرت أرجلها في التضاريس الخشنة، ثم واجهوا دفاعات لم يستطيعوا اقتحامها وكان عليهم أن يتراجعوا. وعام 1683 وصل العثمانيون، مجددا الى فينيا الا انهم صدوا وردوا على يد الجيش المسيحي المشترك. لقد وصلوا اوج قوتهم. وكان على هذا الصعود الدراماتيكي ان يتعبه الآن انحسار تدريجي"[1].

وايا كانت تحليلات الفلاسفة والمفكرين والمستشرقين ومحاولاتهم تحجيم دور الإسلام في سياق التنظير الحضاري العالمي، فأن الإسلام وبوصفه مرآة عاكسة للشرق اثبت مرارا وتكرار عن شرقيته، إذ تمكن ومنذ عصور تاريخه الأول أن يتعرف على حضارات قديمة كـ الفارسية والهندية والصينية فضلا عن اليونانية، بينما لم تتمكن أوربا الغربية التعرف على تلك الحضارات حتى عصر النهضة.

(1) تفتت الشرق،44.

كذلك تمكن المسلمون من التعرف على خبرةٍ في الحكم والإدارة من تراث بيزنطة الشرقية في وقت كانت فيه أوربا كما يقول لويس: "معزولة بين المياه المتجمدة شمالا، ومياه المحيط غربا، والإسلام جنوبا والبراري شرقا، أما الإسلام فكان على اتصال دائم مع الحضارات المزدهرة في الهند والصين في ساعات الحرب والسلم. ومن هنا يلاحظ كراتشكوفسكي الاتساع الهائل في مدى المعلومات عن العالم لدى المسلمين بالمقارنة بما عرفه العالم القديم، فقد عرف العرب أوربا باجمعها باستثناء أقصى الشمال وعرفوا النصف الجنوبي من اسيا كما عرفوا افريقيا الشمالية الى خط (10) درجات شمالا وساحل أفريقيا الشرقي إلى قرب مدار الجدي وترك العرب وصفا لجميع النقاط المأهولة وللمناطق المزروعة والصحاري، وتبينوا انتشار النباتات المزروعة وأماكن وجود المعادن"[1].

ومن هنا فقد شرع بعض المفكرين الغربيين بمراجعة أطرهم الفكرية بشأن صحوة الشرق وتحري اسباب غياب فعاليته، وكان هؤلاء المفكرين يؤكدون على الدور الحيوي للشرق في تنوير الغرب عبر المراحل التاريخية حتى شرعت بعض بلدان الشرق(جنوب وشرق اسيا) بعد الاستقلال من السيطرة الاستعمارية الغربية إلى إعادة كتابة تاريخها تصحيحا وايقاضا للوعي الذاتي والاجتماعي، وتهيئ العدة للنهضة وذلك بفضل حضورها المؤثر في العالم ثقافيا واقتصاديا وعلميا وتكنولوجيا بينما تقاعست بلدان أخرى[2].

ويجد هنتش انه على صعيد التقلبات في العالمين الشرقي والغربي وما عليها من مواجهات وصراعات يقع على عاتق المستشرقين تحديدا مهمة كبيرة وانه:"عليهم (أي المستشرقين) وهم يواصلون الطواف في كوكب العلم الخالص أن يمتزجا مع العالم

(1) شمس الدين لكيلاني،صورة اوربا،65-66.

(2) كلارك،التنوير الاتي من الشرق،9.

الحاضر،حيث أوربا تجتاح البقاع الشرقية من جميع أطرافها، حيث المراد فيها تأهيل وكلاء للحضارة وتنشئتهم على الدراسات الآسيوية لأغراض سياسية وتجارية[1].

ثالثا: المجتمعات الإسلامية والتغريب

إن الصدام بين الحضارتين الشرقية والغربية في العصر الحديث كان ذا مؤثرات اشد عمقا وخلخلة للأسس الداخلية لبنوية الحضارة الإسلامية؛ لكونها كانت تعمل على ابتلاع الحضارة الإسلامية في إخطبوط الحضارة الغربية تحت مسميات التحديث او ما يعرف بـ (التغريب).

ولا يخفى أن امتلاك الغرب للمقومات السياسية والحضارية في العصر الحديث كانت كفيلة بأن ترجح كفة الغرب على الشرق، وقد حاول بعض الفلاسفة والمفكرين الغربيين تعليل دوافع تقدم الغرب على العالم الإسلامي متجاوزين البحث في معالم التفوق العسكري الغربي إلى ضرورة البحث في طبيعة نظام الفكر الغربي نفسه.

وفي هذا الصدد يشير توينبي قائلا: أن سر تفوق الغرب على سائر الشعوب مثلا في الفن العسكري، ابتداء من القرن السابع عشر، لا يكمن فقط في استخدام أسلحة غربية، وفي طريقة تدريب الجيوش، ولا يكمن حتى في التكتيك الذي يستخدمه المدنيون لتزويد العسكريين بالاسلحة، بل هو كامن في فكر المجتمع الغربي وروحه. وفن الحرب في الغرب ماهو في الواقع، الا احد وجوه طريقة العيش الغربية، وأي مجتمع غريب يرغب في تعلم هذا الفن دون ان يحاول تبني طريقة العيش نفسها يكتب له الفشل حتما[2].

---

(1) هنتش،الشرق الخيالي،317.

(2) توينبي، العالم والغرب،31.

ويلاحظ هنتنجتون أن التوسع الغربي في منطقة الشرق بعامة والإسلامية بخاصة كان العامل الفاعل في عمليات تحديث أو تغريب المجتمعات الغير الغربية، وكيف ان القادة السياسيون والمفكرون في تلك المجتمعات لاسيما الإسلامية أكثر استجابة للتأثير الغربي بإحدى او أكثر الأساليب الثلاثة وهي: أما رفض التحديث والتغريب معا، او تبنيهما معا، او تبني الأول ورفض الثاني[1].

وقد حاول توينبي وهنتنجتون دراسة الحركات التي استجابت لمؤثرات التحديث او التغريب، اذ يشير توينبي مثلا أن الاستجابة الإسلامية لذلك التحدي الغربي المتمثل بمفهوم (التغريب) ان ظهر في المجتمع السوري نزعتان: الأولى (الزيلوتية) Zealot وهو مصطلح مرادف للسلفية او التزمتية أو الرجعية. والثانية المسايرة (الهيرودية) Herodian والمستقبلية والتشكيلية او المسايرة.

ويرى توينبي ان السلفية (الزيلوتية) التي كانت تتمثل بالحركة الوهابية في نجد والحجاز من الجزيرة العربية والسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان والأسرة المحمدية الزيدية في اليمن، جاءت ردا على التحديات الغربية في إدخال مظاهر التحديث داخل البلاد الإسلامية.

على أن تحليل توينبي بعدّ الحركات السلفية جاءت كـ رد فعل للتحديات الغربية في عمليات التغريب الموجه ضد المجتمعات الإسلامية الشرقية يعمل على عزل تلك الحركات عن سياقها التاريخي من حيث عوامل نشوئها وازدهارها؛ لكون جذورها التاريخية تمتد بعيدا عن تاريخ إدخال مظاهر التغريب إلى البلاد الإسلامية، فهي جاءت في الواقع نتيجة تطور المجتمعات الإسلامية أي قبل ظهور الحضارة الغربية الحديثة. فالنظام المتوكلي كان كما يقول توينبي مثلاً كان استمراراً للدولة الزيدية التي نشأت في إيران بين عامي 864-928م، واليمن عام 897 م[2] . أي انها لم تكن على هذا النحو: استجابة

---

(1) صدام الحضارات،119.

(2) توينبي، تاريخ البشرية، ج2، ص138.

لضغط الغرب، وكذلك حال الوهابية التي لم تكن في حوافزها ولا في أهدافها المعلنة حصيلة العامل الخارجي، بل جاءت مثلها مثل كل الحركات الدينية الإسلامية القديمة بمثابة رد فعل لتفشي مظاهر الانحلال الديني، وتجديد روح العقيدة الإسلامية، ولا يوجد أي أثر في نشاطها الباكر للضغط الخارجي الغربي الحديث"[1].

اما النزعة الثانية(الهيرودية) فهي برأي توينبي وهنتنجتون يتمثلان في انموذجين هما: محمد علي باشا في مصر وكمال اتاتورك في تركيا؛ لكونهما يمثلان برأي توينبي نزعة التشكيل والمسايرة. فالأول محمد علي باشا يعد بحسب توينبي أول من أدرك ضرورة الأخذ بالمعطيات الغربية في حالة التفكير بمجابهة الغرب والانتصار عليه. وفي انه يعد الممثل الأبرز لطائفة الهيروديين المتشكلين بعد الفشل الذي أصاب مشروع السلطان سليم الأول الذي أراد أن يحذو حذو بطرس الأكبر قيصر روسيا في إعادة إنتاج أوربا في روسيا.

ووفقا لنظرية توينبي (الاستجابة والتحدي) فقد تعرض المشروع الداعي إلى تغريب المجتمعات الإسلامية الشرقية تحديا كبيرا من جانب الغرب حتى انتهى بالفشل؛ وقد علل هنتنجتون عوامل ذلك الفشل إلى أن محمد علي كان يريد :"التحديث التقني دون تغريب زائد. لم يفشل هذا الجهد إلا عندما اجبر البريطانيون محمد علي على التخلي عن معظم إصلاحاته التحديثية و يلاحظ المزروعي أن :" قدر مصر لم يكن مثل مصيرها، تحديث تقني دون تغريب ثقافي، كما لم يكن مثل المصير الاتاتوركي تحديث تقني من خلال تغريب ثقافي"[2]. هذا ناهيك عن أن مشروع تحديث مصر وفق النمط الغربي كان يشكل :" خطورة قيام دولة فتية وقوية ذات جيش منظم وحديث واقتصاد متين وسلطة دولة شابة قادرة على الإمساك بزمام الأمور خطورة كبيرة بالنسبة إلى الغرب الذي لم ير في الشرق سوى سوق بضائع ومصدر ثروات ومناطق نفوذ. ولهذا ليس غريباً أبداً أن تتفق معظم

(1) المحبشي،فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر،271.

(2) صدام الحضارات،122.

دول الغرب على إيقاف هذا العقل الجموح ورجل الدولة الداهية الذي يحكم أهم ولاية تؤمن له مركز التوسع وبناء دولة شرقية قوية. فكان أن تجاوزت الدول الغربية خلافاتها بصدد الإمبراطورية التي تحتضر ووضعت حداً لطموحات محمد علي ولكل طموح يمكن أن يستمر لدى خلفائه بحجة إعادة السلم إلى الشرق. وبعد أن أرغم محمد علي على قبول معاهدة لندن التي قضت بعزل مصر داخل حدودها وتحديد عدد جيشها بـ 18 ألفاً فقط، وفتح أسواق مصر للبضائع الأوربية فقدت مصر كل ما بنته خلال ثلث قرن"[1].

وبهذا يكون توينبي قد أعطى مثالا معاكسا في نظريته (الاستجابة والتحدي)، لان هذه النظرية كانت وفق النسق الذي نسجه توينبي قد صيغت من اجل تحديد طريقة تأسيس الحضارات وسقوطها، وهنا قدم توينبي أنموذجا آخرا بين كيف أن الاستجابة أو ما يمكن أن نسميه الأخذ بالمعطيات الثقافية الغربية يجابه تحديا؛ لكن هذه المرة ليس داخليا او ضمن نطاق البيئة او الطبيعة، بل ضمن محيط الخارجي الذي انبثق من الاستجابة نفسها.

ومثل ذلك الانقلاب في عكس نظرية (الاستجابة والتحدي) يعد أمرا طبيعيا ان كان الأمر يتعلق بالمواجهات أو ما يسمى الصراعات بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، فإذا كانت الاستجابة من حيث الاخذ بالمعطيات الحضارية الغربية قد تؤدي الى تقوية الطرف المقابل(الاسلامي)، فلابد ان يكون رد الطرف المقابل(الغربي) مضادا لتلك الاستجابة.

أما أتاتورك فيعد بالنسبة لـ توينبي وحتى بقية المفكرين الغربين أنموذجا فذا للشخصيات الإسلامية، وهذا الإعجاب آتٍ من قدرته على فصل الأمور الدينية عن السياسية.

---

(1) أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، 22.

والمعروف أن المفكرين والباحثين الغربين ممن بحثوا في الحضارات وموضوع الصراع الحضاري بين الإسلام والمسيحية حاولوا بطريقة أو بأخرى إحالة موضوع تراجع الحضارة الإسلامية إلى عدم قدرة الإسلام على الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، لذلك فأن الدفع بـ الحضارة الإسلامية لتبلغ مبلغها من التقدم لابد أن تحمل عنوان ذلك الفصل وتقوم عليه.

إن الفصل بين الدين والسياسية أمر من شأنه أن تتحول المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات علمانية على غرار النمط الغربي الحديث، وهذا الأمر يبدو واضحا للعيان بالقياس إلى ما قام به أتاتورك في تركيا حين أمر :"بخلع المدافع عن الدين الإسلامي الخليفة وألغت منصبه أي الخلافة وجردت رجال الدين. المسلمين وحلت منظماتهم، وأزالت الحجاب عن راس المرأة واستنكرت كل ما يرمز إليه الحجاب، وأجبرت الرجال على ارتداء القبعات التي تمنع لابسيها من أداء شعائر الصلاة الإسلامية التقليدية، بخاصة في السجود، وكنست الشريعة الإسلامية بأكملها، وتبنت القانون المدني السويسري بعد ان ترجمته الى التركية، وطبقت قانون الدائم الإيطالي وذلك بفرض هذين القانونين بعد التصويت عليهما في المجلس الوطني، وغيرت الأحرف العربية بأحرف لاتينية وهذا الأمر لم يتم إلا بطرح القسم الأكبر من التراث الأدبي العثماني القديم"[1].

ويبدو أن ما قام به أتاتورك بتحديث أو تغريب تركيا لم يكن هو الحل في مواجهة مشاكل تركيا للنهوض بـ الحضارة الإسلامية، كما كان يرى أو يهلل لها توينبي وغيرهم من دعاة التحديث أو التغريب. وهذا ما حاول هنتنجتون الإشارة إليه مبينا ان :"أتاتورك جعل من تركيا(دولة ممزقة) . جعل منها مجتمعا مسلما دينا وتراثا وعادات ومؤسسات ولكن بنخبة حاكمة كلها اصرار على ان تجعله حديثا، غربيا، ومنسجما مع الغرب"[2].

(1) الاسلام والغرب والمستقبل،50.

(2) صدام الحضارات،122.

وربما هذا ما جعل توينبي يعود ليوضح أن النزعتين (السلفية) و(الهيرودية) لا يمكن الاستعانة بهما في تمثيل وقائع الصدام بين الإسلام والغرب موضحا : في استعراضنا موضوع الدراسة، وهو التأثير الذي قد يكون للصدام بين الإسلام والغرب، فإننا نستطيع أن نهمل المتزمتين والممثلين جميعاً ما دامت استجاباتهم مقصورة على ذلك الحد من النجاح السلبي في مجال البقاء المادي، فالزيلوتي المتزمت يستحيل إلى راسب حضاري متحجر منقرض من حيث طاقته الحيوية، أما الهيرودي الذي ينجو من الغرق فيمسى مقلداً للحضارة الحية التي يندمج فيها. والحق أنه لا الزيلوتي ولا الهيرودي يقدران على أن يشاركا مشاركة خلاقة في نمو الحضارة الغربية الحية[1].

لكن على الرغم من ذلك فـ توينبي حاول تحليل قضية تدفق المؤثرات العلمانية على المجتمعات الإسلامية من زاوية تحليلاته لمصير الحضارات التي لا يمكنها التواصل على صعيد المستقبل بنفس معطياتها الثقافية، إذ يجد توينبي أن الحضارة الإسلامية وان لم يكن مصيرها التحجر والجمود كمصير بعض الحضارات القديمة، فإنها مصيرها سيؤدي بالتالي الى الاندماج عن طريق الانضمام إلى البروليتاريا (الكوزموبولتية) تلك التي هي من اكبر ذخيرات عمليات التغريب، فبرغم ان : تأثير الغرب قد نفذ إلى قلب الإسلام وراح يهزه من الأعماق، فما زالت الحضارة الإسلامية تنطوي على طاقات هائلة وإمكانات كبيرة، بما يجعلها تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايان من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا[2].

أما هنتنجتون فيجد أن هناك العديد من الشخصيات الإصلاحية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين حاولوا القيام بعمليات تحديثية في الدولة الإسلامية قامت على أساس التوفيق بين الإسلام والتحديث، من منطلق تساوق الإسلام مع العلم

---

(1) توينبي، الإسلام والغرب والمستقبل، 130

(2) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص289.

الحديث ومع أفضل ما في الفكر الغربي"، فـ"الإسلام والتحديث لا يتصادمان، المسلمون المتـدينون يحـضون علـى العلـم، ويعلمـون في المـصانع بكفـاءة، ويـستخدمون الأسـلحة المتطورة. التحديث لا يتطلب ايديولوجية سياسية ولا مجموعة من المؤسسات بعينها مثـل الانتخابات، الحدود الوطنية، المؤسسات المدنية". ويعلق هنتنجتـون علـى هـذا النـوع مـن العمليـات الإصـلاحية التوفيقيـة علـى أنهـا تقـدم "عقلانيـة إسـلامية لقبـول الأفكـار والمؤسسات الحديثة سواء كانت علمية أو تكنولوجية أو دستورية سياسية وحكومة نيابية"، وفي أن هذا النوع من الإصلاح كان واسعا بحسب هنتنجتون ويميـل نحـو الكمـال لأنـه لم يقبل التحديث فحسب، وإنما بعض المؤسسات الغربية كذلك[1].

وهنتنجتون يتخذ من موقف توينبي في نقد الاصوليين المتـشددين الـذين يرفـضون التحديث أو التغريب. وفي هذا الصدد يستـشهد بتعليـق المستـشرق اليهـودي الأمريكـي الجنسية دانيال بـاييس في أنهـم :"وحـدهم الاصـوليون المتـشددون هـم الـذين يرفـضون التحديث والتغريب، ويلقون بأجهزة التلفزيون في الأنهـار، ويحرمـون سـاعات المعـصم، ويرفضون ماكينة الاحتراق الداخلي. استحالة تطبيق براجهم بحـد بـشدة مـن الإعجـاب بهم. وفي حالات عديدة- مثل الجماعات التي قامت بقتل السادات، ومهاجمي المـسجد في مكة، وبعض جماعات التفوق في ماليزيا-فان هزائمهم في المواجهات العنيفة مع السلطات أدت إلى اختفائهم تاركين أثرا قليلا"[2].

ولكن بطبيعة الحال لا يمكننا أن نتناسى اثر التـدخلات الغربيـة في رواج عمليـات التحـديث وإقبـال المجتمعـات الـشرقية لاسـيما الإسـلامية إليهـا، وفي هـذا المجـال يـشير جي.جي.كلارك قائلا:" إن بلدان وثقافات آسيا أفسحت يقيناً الطريـق في الآونـة الأخـيرة للافتتان بالتكنولوجيا الغربية وما اقترن بها من عقيدة الاستهلاك ، وكذا لأيـديولوجيات الغرب السياسية ومذاهبه وأوثانه الـشعبية ، بـل ولفلـسفاته. ولكـن يجـب أن نتـذكر أن

---

(1) صدام الحضارات،123.

(2) المصدر نفسه،120-121.

عملية "التحديث" هذه ما هي إلا عملية لم تزدهر تلقائياً من غرس ثقافي شرقي، بل كانت نتيجة تدخلات الغرب قسراً وما فرضه من مطالبات .

وثمة واقع آخر يمثل لغزاً يثير الحيرة ، ألا وهو ان الجانب الأكبر من الخلفية التاريخية التي تطور على أساسها الاستشراق بدا في ظاهره معادياً لتطوير أي نوع من مشاعر الحب مع الشرق، اذ بينما نجد من ناحية أن المفكرين الأوربيين يسرفون في إنتاجهم الأدبي بغية الارتفاع بمكانة الهند والصين إلى ذرى سامية من حيث الكمال الأخلاقي والفلسفي، نجد الاتجاه العام للجماهير وللتجار والسياسيين والإداريين الاستعماريين اقرب ما يكون إلى المزيج من الاستعلاء القومي "الشوفيني" والازدراء العنصري. مثال ذلك أن الحكام الاستعماريين للهند "البريطانية" اعتادوا النظر الى أنفسهم باعتبارهم طائفة متميزة فوق كل من سواها ، وعمدوا في غالب الأحيان الى التعامل بنوع من اللامبالاة أو الاحتقار مع كل ما يستثير المشاعر، ومع كل المعتقدات والعبادات الخاصة بالشعوب الخاضعة لهم[1] .

رابعا: المدرسة الاستشراقية والتغريب

لا يمكن الفصل بين ما قدمه المفكرين والباحثين الغربين عن التغريب وبين ما قدمته الدراسات الاستشراقية في هذا الميدان، فالباحثين الغربيين ايا كانت انتماءاتهم ومشاربهم غالبا ما كانت أفكارهم تنصب نحو قالب واحد مهما اختلفت المواضيع وتعددت الاراء وتنوعت الاتجاهات. فـ المستشرقين قدموا طروحات حاولوا أن يعللوا دوافع اقبال المجتمعات الإسلامية على الثقافة الغربية ووجدوا في ذلك الإقبال والانتهال منها أحد عوامل أو دوافع التجديد.

(1) التنوير الاتي من الشرق،35

فمثلا كان دانيال بايبس يقدم دراسات استشراقية داعمة لما قدمه توينبي عن التغريب، مشيرا انه على الإسلام :"لكي ينجو من اللامعيارية، أمام المسلمين خيار واحد، حيث أن التحديث يتطلب التغريبوالإسلام لا يقدم طريقا بديلة للتحديثالعلمانية لا يمكن تجنبها. العلم الحديث والتكنولوجيا يتطلبان استيعابا للعمليات الفكرية التي تصاحبهماونفس السيء بالنسبة للمؤسسات السياسية. ولان المضمون يجب ألا يحاكي بأقل مما يحاكي الشكل، فلابد من الاعتراف بهيمنة الحضارة الغربية حتى يمكن التعلم منها. اللغات الأوربية والمؤسسات التعليمية الفرعية لا يمكن تجنبها، حتى وان كانت الأخيرة تشجع على التفكير الحر والعيش السهل فقطوعندما يقبل المسلمون بالنموذج الغربي صراحة، سيكونون في وضع يمكنهم من استخدام التقنية، ومن ثم يتقدموا".[1]

ومن المستشرقين من علل دوافع إقبال المجتمعات الإسلامية نحو عوامل التجديد والإقبال على معطيات التغريب، ليس من دافع إقبال الحضارة الإسلامية على مظاهر التطور الكامن في الحضارة الغربية، بالقدر الذي وجدوا أن ذلك الإقبال كان عملية توسعية لاحقة لـــ بعض مراحل الثقافة الإسلامية، وفي أن الأخذ بـ بعض مظاهر التطور الغربي كان امرا طبيعيا بالنسبة للجيل الإسلامي الجديد المنادي بـ توجيه جديد لـ العقيدة.

وفي ذلك يقول هاملتون كب:" إن الظاهرة المشهودة في التاريخ العصريهي السرعة الفائقة التي تحرك بها العالم الإسلامي روحيا نحو الغرب. وليس هذا أمرا معيبا في الحركة التجديدية، لان الثقافة الأوربية بوجهها الثقافي، ليست سوى اتساع لاحق لبعض أهم المراحل في الثقافة الإسلاميةفليس من الأمور المدهشة إذن أن يطالب الجيل الإسلامي المعاصر في أسيا وأفريقيا بتوجيه جديد للعقيدة"[2].

---

(1) هتنجتون، صدام الحضارات،122.

(2) الاتجاهات الحديثة،109.

والمستشرقين اهتموا في أبحاثهم عن التغريب بدراسة العلاقة بين الحكومات الإسلامية التي أخذت بـ مظاهر التحديث وبين الشريعة الإسلامية، أي بـ الطريقة الـتي انتهجتها الحكومات الإسلامية بــ تكييف المؤثرات الغربية الداخلة على الحضارة الإسلامية مع الشريعة الإسلامية، بحيث لا تؤدي تلك المؤثرات إلى الإخلال بحدود الشريعة الإسلامية.

وقد كان هذا الموضوع هو الشغل الشاغل في دراسات المستشرق برنارد لويس الذي كان يعد من كبار المستشرقين واحد المفكرين الغرب المهتمين بموضوع الصراع الحضاري بين الشرق والغرب. فقد حاول هذا المستشرق جهده معالجة قضية إدخال المؤثرات الغربية على الأنظمة السياسية في الإسلام، ومحاولة الحكومات الإسلامية تكيفها مع حدود الشريعة الإسلامية، من خلال بحثه في موضوع الدساتير الحديثة في الدول الإسلامية في كتابه(لغة السياسة في الإسلام).

وقد ضع كان لويس منهجا لا يمكن ان نقول انه يختلف عما وضعه سابقوه من الباحثين في موضوع التحديث، ولويس وضع منذ بداية نظرية غربية مفاداها: أن المجتمعات الإسلامية مجتمعات لا تتميز بالطابع الديمقراطي، وان من خلال ذلك لا يمكن لهذا الدول ان تأخذ بمستوردات الغرب الديمقراطية؛ لان في النهاية ستكون النتيجة انهيار ذلك النظام، وذلك طبعا احيل الى طابع التداخل الشديد بين الدين والدولة والذي اعد عاملا فصلا في احباط أي عملية تحديثة مستوردة من الغرب.

وأنموذج لويس في ذلك أحداث تركيا وما قام به أتاتورك من عمليات تحديث غربية في تركيا، فعلى الرغم أن لويس كان يبدي إعجابه الشديد بالنظام العلماني التركي ويجده أنموذجا حضاريا في عالم الشرق الإسلامي؛ لكنه كان يجد ان هذا النظام لا يمكنه أن يحرز تقدما على المدى البعيد؛ لان خاتمته الانهيار كغيره من النماذج الأخرى التي انتهت بالفشل في العالم الإسلامي. ويبدو أن تتابع الأحداث السياسية في تركيا من حيث تصارع الأحزاب المتباينة التوجهات بين الإسلامية والعلمانية، جعل لويس يتكهن بهذه النهاية في

تركيا، فقد كان لانتصار حزب الرفاه الإسلامي على الأحزاب العلمانية الأخرى في الانتخابات التشريعية عام 1996، هي التي عزز طروحات بـ لويس في هذا الشأن، ليؤكد بأن النظام التركي الحالي سيأتي عليه الوقت لينهار ويعود إلى الأصول الإسلامية القائمة على إقامة النظام الإسلامي على وفق متطلبات الشريعة الإسلامية خاصة وانه كان يجد "أن الديمقراطية والإسلام برزخان لا يمكن أن يلتقيا"[1].

وتعليق لويس على "أن الديمقراطية والإسلام برزخان لا يمكن ان يلتقيان" فهو بلا شك يعكس نظرة لويس الى الأنظمة السياسية الحاكمة في الدول الإسلامية بعامة، وكيف ان هذه الأنظمة لا يمكنها ان تحقق النجاح بالتحول الى الديمقراطية في حكمها؛ لان هذه الأنظمة تتسم بالطابع الاستبدادي والتجربة التركية كانت بحسب تعليق لويس تمثيل لذلك الواقع الذي كان قد وصفه لوبون في انه كان رد فعل لاستبداد السلطة التركية الحاكمة، وفي ان محاولة الشباب الترك بمساعدة الضباط الأتراك على تأسيس نظام نيابي في بلاد متأخرة ذات ديانات متعددة لم يأتي بنتائج المطلوبة رغم انتحالهم الحرية؛ لأنهم كانوا يضطرون للعودة الى النظام الاستبدادي ذي المسحة الدستورية[2].

إلا انه علينا أن لا ننسى أن الديمقراطية التي كان ينادي بها الغرب ويحفز المجتمعات الإسلامية على انتهاجها كانت تسعى الى إبعاد الدولة عن الأنماط التقليدية التي بضمنها الدين نفسه للتقدم نحو مفهوم الحداثة التي لم تكن تشترط كما يذكر الأستاذ-عبد الله يوسف سهر-" وجود الديمقراطية لكون مجتمعات العالم الثالث تتمتع بثقافة خاصة أي بمعنى انه لا ضرورة للديمقراطية في هذه المجتمعات كي تتطور سياسيا؛ ولكن الضرورة ان تعمل النخب الحاكمة ضمن نغمة الغرب وليس ضدها"[3].

(1) المصدر نفسه،30.

(2) ينظر:روح الثورات،42.

(3) ينظر:مؤسسات الاستشراق،22.

والنتيجة التي حاول لويس ان يخرج منها في بحثه عن موقف المجتمعات الإسلامية من موضوع الحكومات الدستورية وتقليد الأنظمة الغربية المستوردة من الغرب، كانت في الواقع تحمل رسالتين:

الأولى: كانت موجه الى الشعوب الإسلامية تؤكد فيها على أن الدساتير التي حاولوا تطبيعها على وفق قواعد الشريعة الإسلامية؛ لن تعمل على حل مشاكلهم كما كانوا يتصورون، بل على العكس سيزيدها تعقيدا، وستؤدي إلى المزيد من المشاكل رغم تشبتها بمطلبي الاستقلال والحرية. الثانية: كانت موجهة إلى الدول الغربية ولاسيما الأمريكية تحذرهم من مغبة الاستمرار والتمادي في تشجيع الدول الإسلامية على سلك طريقهم كخطوة لتحقيق ما يصبون إليه لتحسين واقعهم؛ إذ وجد أن هذه المحاولات ما هي إلا وقتية وشكلية حتى انه وصفها بأنها 'كنوع من الانحراف غير الطبيعي'، وان هذه المحاولات أوشكت على الانتهاء في الأقطار الإسلامية التي حاولت تطبيق مثل هذه الإيديولوجية الجديدة على نظام حكمها، كما هو الحال مع إيران. لان المسلمين في الدول الإسلامية بداؤا يقتنعون ان الحل لمشاكلهم لن يكون من غير العودة إلى ماضيهم الإسلامي الحقيقي[1].

وهذا ما أشار إليه لويس بقوله: 'التعاويذ القادمة من الغرب لم تحدث سحرا يذكر، والعقاقير التي قدمها وكلاء ووسطاء أجانب مختلفون لم تؤد إلى شفاء الأمراض الموجودة في العالم الإسلامي وعند الشعوب الإسلامية والحكومة الدستورية–على العكس المتوقع–لم تجعلهم أصحاء أثرياء أقوياء، والاستقلال حل مشاكل قليلة لكنه أدى الى مشاكل أكثر، والحرية وتعني الآن حرية الفرد أمام مواطنيه وأبناء بلدة بدت أكثر بعدا مما كانت في أي وقت..وقد جربت أدواء كثيرة مستوردة من أوروبا الغربية، ومن جنوب أمريكا ومن شمالها أيضا ولا شيء منها اثر تأثيرا جيدا، وهنا أعدادا متزايدة من المسلمين بدأت تعود إلى النظر إلى ماضيها لتجد تشخيصا لأمراضها الحاضرة ووصفة من اجل

(1) لويس،لغة السياسة،10.

علاجها في المستقبل. وقد أبدت ثورة إيران طريقا، وهناك الكثيرون من الرجال والنساء في كل دولة مسلمة الآن أما إنهم يهدفون إلى سلوك الطريق الإيراني، وأما يحاولون إيجاد بديل أفضل من اجل العودة إلى الإسلام الحقيقي والأصلي والجدير بالثقة، إسلام الرسول وصحابته، ولا تزال اللغة السياسية في الإسلام يحرز علاقات جديدة ومفاهيم جديدة"[1].

ومن الجدير بالذكر أن لويس وان كان قد سعى في بحثه عن قضية الدساتير الحديثة في الدول الإسلامية الاهتمام بموضوع تكيف تلك الدساتير مع الشريعة الإسلامية من منطلق دعم طروحاته في ان المؤثرات الغربية لا يمكنها ان تحقق النجاح في الدول الإسلامية بسبب عامل الترابط بين الدين والدولة، من دون أن يشير أن تلك الدساتير كانت تحمل في طياتها مفهوم التبعية للغرب.

وعلى الصعيد العام يخبرنا التاريخ ان تلك الدول عانت رغم تشبثها بالدستور من تفاقم لمشاكلها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومن مشكلة التبعية للأنظمة الغربية في الوقت الذي كانت المدرسة التحديثية "تفترض ان هذه التبعات والنتائج ما هي الا مخلفات تاريخية يجب أن تطفو على السطح حتى يتسنى تأسيس البنية التحتية الضرورية للمجتمع الرأسمالي_البرجوازي وقيام المؤسسات الحديثة التي تستطيع ان تنهض بأنواع متطلبات الحياة جميعها". خاصة وان الأنماط التقليدية التي تصورتها المدرسة التحديثية انها في عداد الموتى انبعثت من جديد في سبعينات القرن العشرين تدعو الى انبعاث العامل الديني وتفجرت مشارب التيارات الإسلامية بعد ان انخرطت بها مختلف الطبقات الاجتماعية على اختلاف انتماءاتها الفكرية تدعو" الى إعادة الحياة الإسلامية بصورة عملية-وتعمل على ذلك-تمهيدا لقيام مجتمعات إسلامية سياسية قادرة على المساهمة في برامج التنمية والتطور، وتتطلع إلى الصعود نحو القمة والقيادة العالمية مع بقية دول العالم المتقدم"[2].

---

(1) المصدر نفسه،171-172.

(2) محمد،مؤسسات الاستشراق،23.

وقد حاول بعض المستشرقين تحذير الحكومات في الشرق الإسلامي من مغبة التمادي في الأخذ بالمعطيات التحديثية الغربية وتبني مناهجهم تلك التي لا تتوافق مع معطيات الثقافة الإسلامية، وعلى المسلمين أن يتخذوا منهجا ثقافيا يتوافق مع الإسلام؛ لان المسلمين غير ملزمين بالأخذ بالمعطيات الثقافية الغربية، وان يكيفوا فكرهم مع الفكر الغربي الحديث، خاصة وان المراحل التي طهر بها الغرب فكرهم الثقافي من عوالق العصور الوسطى لا يمكن قياسها على تجربة الفكر الإسلامي في ذلك الوقت؛ لكونه كان يسير في طريقا مختلفا ومتطورا بالنسبة للغرب؛ لذلك فأنه على العالم الإسلامي أن ينتقي تفكيره بما يتوافق مع منهج التاريخ الإسلامي.

وفي ذلك يقول المستشرق البريطاني هاملتون گب انه على :"العالم الإسلامي أن يبحث أو بالأحرى أن يخلق من جديد ويبني على أسس خاصة ناتجة عن نقد تاريخي خاص لفجر الإسلام، من طريق اللجوء إلى عناصر قد طبقت لي المناهج الغربية. وما على العالم الإسلامي أن يعيش من جديد مجمل التطور الذي صادف الفكر الغربي الحديث.

فأن المراحل الوئيدة التي طهر فيها الغرب طرائق تحليله من اعتباطات القرون الوسطى، ليحيا تحت لواء العلوم الطبيعية، قد لا تكون هذه المراحل مطابقة للثقافة الإسلامية. وعلى الفكر الإسلامي أن يسلك طرقا يرسمها بنفسه وفقا لطبائع تفكيره الأساسية)[1].

ومن الجدير بالذكر أن الحضارة الإسلامية تمتلك في مضمونها الداخلي العناصر الحية التي مكنتها من تحقيق المستويات المؤهلة للحفاظ على برنامجا الحضاري عبر مسارها التاريخي، وهذه المستويات هي التي تبرز عوامل تفوقها على الحضارة الغربية، خاصة أن الحضارة الأوربية كانت تحمل خليطا من التناقضات الداخلية بين الفكر والسلوك، بين أفكار الإنسانية والمساواة والإخاء والحرية التي ورثتها من الثورة الفرنسية والتفرقة

---

(1) الاتجاهات الحديثة،175.

العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل والتي تشكل خطراً عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة بذاتها وبالآخر، إضافة إلى طغيان النزعة الآلية والنزعة الاستهلاكية والفردية في حين أن طابع الحضارة الإسلامية كان منذ بداياته الأولى الاتساق بين الفكر والعمل فيما يخص الموقف من الإنسان والمساواة بين جميع الناس، وأن انطفاء جذوة النزعات العنصرية بين المسلمين يعد ظاهرة من أعظم المنجزات الأخلاقية في الإسلام، فقد:" شهدت الدولة الإسلامية في أزهى عصورها أن ارتفع إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد، وفي العالم المعاصر تبدو الحاجة ماسة إلى نشر هذه الفضيلة الإسلامية، ومن المعقول أن تكون روح الإسلام هي تلك القوة المدخرة التي قد تقرر مصير تلك المشكلة لصالح التسامح والسلام"[1] .

واذا كان هناك مجتمعات شرقية تأثرت إلى حد ما بالحضارة الغربية، فان ذلك التأثير لم يستطيع التغلغل إلى جميع منافذ الحياة في تلك المجتمعات ولاسيما ذات التمسك بالمجال الديني، كما هو الحال مع المجتمعات التي استطاعت رغم مظاهر التغريب أن تبقى محافظة على الحد الأدنى من متطلبات الشريعة الإسلامية وتواجه الضغوطات المستمرة من الطرف الآخر(الغرب) الذي حاول صهرها في داخل نظريته الكونية تحت مسميات التغريب والتحديث الدائرة على محور التطور والنهوض بشعوب الشرق عامة والإسلام خاصة، ليبقى الشرق على حد قول هنتش الذي انتقد الدراسات الغربية بطابعيها الفلسفي والاستشراقي مبينا أن:

"الشرق الذي تخيلوه ودرسوه وزاروه، واستجلبوه، بقى في جزء منه غير خاضع ولا يقبل الضغوط، ويشكل رفضا صاخبا أو صامتا، بيد انه عنيد، وكان حاجزا وانغلاقا متجددا، ولم تفلح أخيرا القوة الغربية الجبارة على سحبه إلى نهايته. إنها هذه المقاومة التي ما تزال حتى اليوم تحرك معظم اسقاطتنا ومواقفنا الأكثر عداوة منها أو الأكثر ودية، طالما بقى قلقنا ورغبتنا في تحييد الآخر وصهره في صيرورتنا (الكونية)كبيرين"[2].

---

(1) منح خوري، التاريخ الحضاري عند تويني، ص86.

(2) هنتش،الشرق الخيالي،312-313.

الفصل الرابع

أطياف المركزية الغربية وأثرها على الشرق

الفصل الرابع

أطياف المركزية الغربية وأثرها على الشرق

لم يكن التنظير الغربي للعالم من حيث تقسيمه إلى شرقي وغربي قد بنى على أسس جغرافية فحسب، بل ان هذا التقسيم القديم للعالم كان ذا شطرين (شرقي وغربي)، ، وعلى نحو كان يتمركز فيها معيار القوة التي يمتلكها أي من هذين الشطرين. ويتحدد على وفق هذا النحو القدرة التي تمكن احديهما من السيطرة على الآخر عبر خطاب التمثيل والاستيعاب والتمدن والتحضير؛ والى غيرها من المصطلحات الأخرى التي طالما نادى بها الطرف الأقوى في دعوة إلى مركزيته، أو تبريرها أو تنعيم خطابها وإسباغ المسحة الأخلاقية عليها.

ومما حفزت الايديولوجيا الغربية على التحرك نحو المركزية هو ان الغرب الاوبي استطاع بعد خروجه من سبات العصور الوسطى ان يخلق لنفسه هوية حضارية خاصة به تجاوز حدود العصر الوسيط الضيق والانكفاء نحو الذات إلى الانطلاق نحو الخارج بعناصر من القوة والثقة العالية بالنفس، حتى أصبح يشعر بتفوقه وبكونه صاحب رسالة عالمية، ومما نما ذلك الشعور لدى الغرب توهج شعلة الفضول بشقيه الإنساني والعلمي حفز ذلك على تطوير سلسلة من المناهج والمباحث الدراسية. الأمر الذي ساعد على خلق بيئة أصبحت فيها التراثات الآسيوية من بين الأمور التي أدرجت ضمن موضوعات التحليل والدراسة[1].

ولما كان معيار القوة قد تركزت في ملعب الغرب، فان الغرب المتقدم بخطوات على الشرق المتدني بفجوات بعيدة عنه، بديهي ان يحاول بل حاول بالفعل تمثيل الطرف الشرقي من خلال إبراز عوامل تفوقه على الشرق، ووضع الشرق والشرقي معا في زاوية

(1) كلارك،التنوير الآتي من الشرق،58.

متدنية في مجال نظرية المركزية الغربية التي دعا إليها، وحاول عبر خطاب إيديولوجي منمق إظهار العناصر التي وجدت فيها انعكاس لمظاهر إبراز التفوق على الشرق.

وكان الخطاب الذي قدمه الغرب في مجال تثبيت عناصر مركزيتها للمنظور الشرقي قد اخذ عدة مستويات يمكن اجمالها بما يأتي:

أولا : المركزية الغربية جغرافيا

كان من بين المعتقدات الغربية هو ان الطبيعة نفسها حابت الغربي والعالم الغربي بأسره حين وهبتها موقعا جغرافيا فريدا ومتميزا من نوعه جعلها بحكم ذلك الموقع متميزا على الطرف الآخر من العالم والمقصود هنا الشرق طبعا الذي كان في موقع جغرافي اقل من حيث سماته المناخية وموقعه الطوبوغرافي من الغرب. وفي أن هذا الموقع هو الذي مكّن الغرب من تحقيق عناصر القوة للفرد الغربي والسلطة الحاكمة على مرّ عصور التاريخ.

وقد تضخمت فكرة المركزية الغربية على صعيد التاريخ العالمي من خلال الجغرافية نفسها أو النظرة الغربية إلى الجغرافية ومحاولة تميز موقع أوربا في الغرب عن آسيا في الشرق خاصة وان الرسم الجغرافي لخارطة العالم كانت بحسب-جيرمي سولت – تؤكد على ان أوربا جغرافيا- :"كانت جغرافيا، جزءا صغيرا من كتلة أرضية واسعة تمتد حتى نصف الطريق حول العالم. لم يكن هناك قارة أوربية منفصلة، وفعلا لم يكن هناك نقطة انقطاع حادة أبدا بل امتزاج بطيء للطوبوغرافيات والثقافات، واستعاراتها من بعضها البعض الموضحة أصلا بالأساطيرحتى في الاسم الذي أعطى لأقصى طرفها الغربي:الكتلة الأرضية الاور-آسيوية Eurasia (أوربا كانت الأميرة الفينقية التي اختطفها (زيوس) وحملها معه إلى جزيرة كريت). ويعلق –سولت- على ان موضوع التناقض الجغرافي بين العالمين الشرقي والغربي لم تحدده عناصر الطبيعة كما يمكن ان يتصور البعض، بل هي فكرة من إبداع جغرافيين غرب ويستشهد سولت بكلامه هذا بقول

ارنولد توينبي قائلا: "ولقد وصف ارنولد توينبي التناقض بين (أوربا) و(آسيا) وهـو الـذي وصف الهلالين حول الاسمين بالخطأ وان ما يدعى بـ (القارات) هو تخيلات "لا علاقة لها بالكيانين الجغرافيين الحقيقيين". ويضيف –سولت– من جانبه "وخارطة العـالم المحرفـة الـتي رسمها (جيراردوس مركاتور) عام 1569 وسعت الغرب على حساب الشرق، والشمال على حساب الجنوب. كان (مركاتور) عالما يطبـق أسـاليب رياضـية جديـدة لعلـم رسـم الخرائط Cartography ، ولكن خارطته تبدو وكأنها وضـعت الغـرب في (محـرق) مركـز العالم لم تكن بالتاكيد خارجة عن المألوف في عصر التوسع الأوربي. والتـصنيف الجغـرافي والثقافي للعالم الذي تبع الاكتشافات الكبرى مانحا حق التملك الوحيد الذي مـول سـفن المكتشفين وكان أساسا للإمبريالية: وبدون (هم) هناك ليس مـن الممكـن وجـود (نحـن)، وبدون البرابرة والمتوحشين لا حاجة هناك لدخول أراض بعيدة باسم المدنية"[1].

والبحث في موضوع المركزية الغربية على أساس الموقع الجغرافي يستدعي الوقـوف أمام النظرية القديمة التي تحدثنا عنها في الفصل الأول وهي قضية ثنائية (الشرق/ الغرب). فمن الجدير بالذكر انه لم يكن الجميع يضعون الإغريق ضمن أوربا؛ فقد قارَن أرسطو بين سكان الأراضي الباردة في أوربـا – المتفجـرين حيويـة، والمفتقـرين إلى الـذكاء والمهـارة، وليسوا قادرين على حكم الآخرين– بسكان الأراضي الأكثر دفئاً في آسيا، الـذين كـانوا "أذكياء ولطيفي المعشر، إلا أنهـم يفتقـرون إلى الحيويـة". والأرجـح لـدى أرسـطو هنـا أن الحيوية تعني القدرة الجسمية.

غير أنَّ أرسطو لم يصور الإغريق كـأوربيين أو آسـيويين، ولكـن بـالأحرى شـعب متميز حظي بفضل موضعه الوسط بين القارتين بأفـضل صـفاتهما. ولـذلك نـستطيع أن نتبين عند الإغريق صورة متطورة تماماً للشخصية الاجتماعية والـسياسية لـشعوب ودول آسيا، وهي صورة وظفها الأوربيون الغربيون بعد زمن طويـل معتمـدين تقـسيم أرسـطو الثنائي بين الشرق والغرب. في وقت كان أرسطو يعد الغرب الحالي عالم البرابرة.

---

(1) ينظر:تفتيت الشرق،24.

ومع أن الغرب لدى الإغريق لم يكن يعني أوربا الغربية، وأن نزعة الإغريق القومية ذات البعد الثنائي (شرق / غرب) كانت وليدة ظروف حدثت بفعل الحروب مع الفرس والفينقيين وغيرهم؛ فمن الخطأ ألا نفرّق بين موقفهم ذاك وبين من استثمر الشعور القومي الإغريقي الذي أدى في فترة من الزمن إلى توسيع ثنائية الشرق والغرب؛ فحاول دفعه إلى مستوى التنظير، ونادى بفكرة التفوق (الإغريقي) الذي يقوم على أساس من الموقع الجغرافي؛ في وقت كان الإغريق يكنون احتراما فعليا للثقافات الأجنبية، وبخاصة تلك التي قامت في مصر وفينيقية وبلاد الرافدين؛ وان الغلو في الشعور "القومي" (لدى الإغريق القدماء) كان بالغاً في ضآلته مقارنة بالموجة الطاغية للشعوبية والعنصرية اللتين اقترنتا بعقيدة أوربا وهو اتجاه اجتاح شمال أوربة مع ظهور الحركة الرومانسية في أواخر القرن الثامن عشر"[1].

ولا يمكن أن يتصور البعض ان العامل الجغرافي هو الذي منح ذلك الامتياز للغرب وجعل الغرب غربا والشرق شرقا، بل ان المهتمين بالجغرافية أوضحوا في خضم بحثهم عن الجغرافية والمركزية الغربية الإشارة اثر هذا العامل أيضا في تكوين الشخصيتين الشرقية والغربية، وكيف ان الشخصية الشرقية كانت بالمقارنة إلى الغربية ذات سمات اقل قيادية وأكثر اضطرابا في الادارة والحكم وتمتاز بطابع الحرية والقدرة على التحكم بمصائرها وهذا الأمر كان قد بحثه الفيلسوف الفرنسي جان بودان(1530-1596) حين وضح اثر العامل الجغرافي (المناخ) في تحقيق نوع من المركزية الغربية في مجال منحها قانون القيادة بوصف المناخ الأوربي عامة يمتاز بنوع من الاعتدال الأمر الذي جعل الشعوب (الأوربية) تمتاز بـ "الفطنة من أهل الشمال وأكثر نشاطا من أهل الجنوب ويختصون دون غيرهم بالقدرة على القيادة"[2].

---

(1) اثنا السوداء. ماترن برنال. ج1. ص102. ترجمة مجموعة من الأساتذة. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.

(2) وهيبة، جغرافية الإنسان،12.

فقد كان بودان يربط عامل المركزية الغربية بنظرية مفادها :"فضلا عن أننا لاحظنا أن الشماليين كانوا أكثر قوة والجنوبيين أكثر ضعفا، والحال ان الإنسان هو دوما أكثر قوة من جهة اليمين وأكثر ضعفا من اليساران الجنوبيين هم اقل دما، ويمتلؤون بالمادة الصفراء، والحال ان الكبد يقع يمينا والطحال إلى اليسار، والطحال هو مركز المادة الصفراء، والكبد مركز الدم وبرهنا كذلك على ان السقيتين كانوا مستقلي الطباع، وغضوبين، ومجبولين على الثأر بانفعال، في حين ان الجنوبيين لا يشرعون بعمل شيء إلا بعد التروي، وهذه الطباع لها علاقة بجانب اليمين، والطباع الأولى بجانب اليسار لان المادة الصفراء تجعل البشر هادئين، في حين ان المرارة تجعلهم غضوبين، والكبد يجعلهم متطرفين. ونخلص من هذا إذن إلى أن نضع السقيتين إلى اليمين، كجنود وصناع مهرة في الجمهورية الكونية، في حين يشغل الجنوبيون اليسار، والمركزيون في القلب كقضاة في مركز المدينة، لان القلب في الوسط بين الكبد والطحال"[1].

ومثل هذه السذاجة تمثل نوعا من التطرف العرقي وليس له صلة بالحقيقة، سوى نفي الآخر وإسباغ مسحة منطقية وعقلانية على التفوق عليه وإخراسه.

كما كان مونتسيكو قد أشار إلى ذلك أيضا بوضوح -كما بينا- في بحثه على اثر المناخ والموقع في تكوين الصفات السيكولوجية في الإنسان الشرقي خاصة فيما يتعلق باضطراب الأهواء والجوانب النفسية في المجتمعات الشرقية؛ تلك التي فعله المناخ فعله فيها؛ وجعلها على هذا النحو من الانقياد للسلطات الاوتوقراطية التي جردتها من مفهوم الحرية التي ينعم بالمقابل بها الفرد الغربي.

(1) هنتش، الشرق الخيالي،154.

كما حاول توينبي ان يحيل قضية ضعف المجتمع الشرقي من وجهة نظره في مجال الحرب وخوض المعارك العسكرية إلى عامل المناخ -كما بينا- . ويجد أن تغير درجات الحرارة في الشرق كان من بين العوامل التي أدت بضعف القوى الجسدية للمقاتل الشرقي بالمقارنة إلى القوة القتالية التي تميز المقاتل الغربي والعائدة إلى ثبات درجات الحرارة في الغرب، مؤكدا ان ذلك كان من شانه ان يوجد تلك الصدمات العقلية والتفسخ الجسدي الذي يجعل المزاج ضاريا من الناحية الطبيعية ويقدم تيارا أقوى من اللاعقلية والانفعال الذي لا يحدث في ظل ظروف مستقرة"[1].

ومن جانب آخر هناك من تناول موضوع الموقع الجغرافي وأثره على التشكيلات الاجتماعية في تناول بحث موضوع المركزية الغربية من حيث ان الموقع الجغرافي الغربي كان يعد عاملا مساهما في تنوع التشكيلات الاجتماعية تلك التي كان لها علاقة مباشرة بموضوع الإنتاج والملكية الخاصة وبناء الأنظمة الرأسمالية في الغرب بالمقارنة إلى الشرق الذي افتقد إلى هذه الخاصية لقرون عدة بسبب موقعها الجغرافي. ومن هنا حاول كارل ماركس وانجلز التأكيد عليه من خلال مباحثهما حول الجانب الاقتصادي وبناء الأنظمة الرأسمالية في الشرق بالقول :"أن غياب الملكية الخاصة للأرض يعود بالأساس إلى المناخ والى العلاقة مع طبيعة الأرض"[2].

ثانيا: المركزية الغربية والجنس الآري(الأبيض)

كانت نظرية العرق واحدة من بين النظريات التي حاول الغرب التشبث بها وأبرزها في مجال دعم القول بمركزيتها في العالم، خاصة بعد ان برزت مجموعة من العوامل تنامت بشكل اكبر في أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر؛ أي اثر الاستكشافات الجغرافية الأوربية حين وجد الغرب نفسه مباشرة مع أناس يختلفون عنهم

(1) ينظر:الفكر التاريخي عند الاغريق،181-182.

(2) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،61.

ليس في مظهرهم العام من حيث لون البشرة أو شكل الوجه، بل أيضا في كل ما يتعلق بتنظيماته الاجتماعية والسياسية والدينية، ومما أسهم في تفعيل عوامل ذلك التناقض بين المجتمعين هو تصاعد الحركة الاستعمارية في الغرب على الشعوب الشرقية لاسيما في القرن التاسع عشر[1].

وقد ولّد ذلك التناقض شعورا متعاليا جعل المجتمعات الغربية تصنع تخطيطا هرميا تصدرت هي قمته، في حين جعلت المجتمعات الآسيوية والأفريقية في خانة الأجناس المتدنية بوصفهم اقل ذكاء وقدرة على الإنجاز الحضاري من الجنس الأبيض الذي يمتاز بالذكاء والإبداع والتفلسف والقدرة على التفكير العلمي السليم ويكشف دقائق الأمور ويهتم في نفس الوقت بنتائجها في مقابل الرجل السامي الساذج الذي يمتاز ببساطة التفكير ويولي اهتمامه للأمور الروحية على حساب الجوانب العقلية والى غير ذلك من الأمور الأخرى التي زخرت بها مؤلفات الغرب عن موضوع الأعراق.

ولم يكن التصور الغربي لموضوع الأعراق قائما يتوخى تحقيق تقدم في العملية التاريخية، بل أن الانتقاص من العرق الشرقي عامة بلغ أقصاه، حتى أن المؤرخ والكهنوتي الفرنسي ارنست رينان(1823-1892) الذي كان قد تتلمذ على يد المستشرق الفرنسي المعروف سيلفستر دي ساسي(1785-1838) جعل العرق السامي عرقا معاقا غير قادر على التطور في التاريخ.

ورينان هذا يعد احد أهم الشخصيات الغربية الذين حاولوا التميز بين عقلية الأجناس السامية وبين عقلية ومزايا الشعوب الآرية الهندو-أوروبية يفتخر في كونه أول من كشف الفوارق بين الأجناس البشرية، إذ كان يقول:"أنا أول من عرف ان الجنس

---

(1) الملاح،دراسات في فلسفة التاريخ،108.

السامي إذا قوبل بالجنس الهندي الأوربي يعد حقا تركيبا أدنى للطبيعة الإنسانية، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة، أما الروح الآرية فأنها تمتاز بالكثرة والتعقيد"[1].

وكان يؤكد في كتاباته على أن العروق السامية تعد من العروق المعاقة الغير قادرة على إثبات حضور في سياق الحركة التاريخية لو قورن بعائلة الهندو -اوربي (الاري)، لان العروق السامية افتقرت إلى الإبداع بسبب بساطتها التي أفقدتها روح التجدد والنمو والازدهار.

وفي ذلك يقول رينان "أن الإنسان ليرى في كل شيء ان العرق السامي يبدو عرقا غير مكتمل بسبب بساطته. وهذا العرق، بالقياس إلى العائلة الهندو-أوربية مثل تخطيط بقلم رصاص-إذا جرؤت على استخدام هذا القياس-بالنسبة إلى لوحة فنية؛ فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال. والأمم السامية-مثل أولئك الأفراد الذين لا يمتلكون إلا درجة ضئيلة من الإبداع المخصب ولذلك فأنهم بعد طفولتهم المباركة لا ينالون إلا الدرجة الأكثر عادية من الخصب-عرفت ازدهارها وتفتحها الأكمل في عمرها الأول ولم تستطيع بعدها على الإطلاق ان تصل درجة البلوغ الحق.."[2].

ويبدو ان ما دفع رينان إلى تسمية العروق السامية بـ (العروق المعاقة) لم يكن مردّه إلى بساطة العرق السامي كم صوره، بل ان إشارة رينان كانت تصبو نحو وضع السامي في خانة العرق الذي لا يملك سوى القليل من بذور الخصوبة والنضوج والإبداع، وفي انه لا يطفو على سطح التاريخ سوى في فترة تاريخية واحدة ثم يعود إلى حالة الركود الأولى. كما هو حال المجتمعات الشرقية التي وجد رينان ان مرحلة الإخصاب والإبداع ظهرت شعلتها في الفترة الأولى من التاريخ، ثم عادت وانطوت على نفسها؛ لأنه لا يمكن مثل هذه العروق الوصول إلى الدرجات العليا من الإبداع كما هو حال العروق الآرية.

---

(1) علي أبو ريان،تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، 10.

(2) ادوارد سعيد،الاستشراق،167.

وريناان في تجميد طابع الإبداع في العروق السامية بمرحلة تاريخية معينة ووضعها ضمن مرحلة يمكن اقل ما يقال عنها بـ الطفولة، لا تعبر عن صورة ناضجة لدراسة أي فرع من العروق، خاصة وان ريناان لم يحدد وهو يتحدث عن مرحلة الإخصاب والنضوج التي وصلت اليها العروق المعاقة عن الدور الذي بلغته تلك العروق في حساب دفع الحركة التاريخية والتي كانت تعد من وجهة نظره عامل التمايز بين العرقين السامي والآري، وأيضا لم يشير إلى ماهية الأسباب أو العوامل التي توصل تلك العروق إلى قطع صلتها بسياق التطورات الحضارية في التاريخ.

كل هذا جعل دراسة ريناان عن العروق لا تمتاز بالطابع الموضوعي، ورد عليه وفند آرائه الفجة والتعميمية الكثير من العلماء والمستشرقين، والدراسات الحديثة أثبتت عقم هذه الدراسات حتى ان ساطع الحصري انتقد طروحات ريناان في هذا الصدد مبينا:" أما ما يقال عن دمائنا السامية، وعن تقصيرنا الفطري عن الأقوام الآرية، فهو من ابعد الأمور عن الأسس العلمية الصحيحة، لان الأبحاث العلمية لا تقر أبدا بوجود جنس آري وصفات آرية ودم آري، ولا وجود لجنس سامي وصفات سامية ودم سامي"[1].

لكن ريناان وهو يحط من شأن الشرق لا يذكر موقفه من أسلافه الذين عاشوا قرونا طويلة لا صلة لهم بالعلم ولا بالحضارة، وإلا فأي علاقة تاريخية وحضارية بين قبائل الفايكنك وهي قبائل بربرية همجية؛ ترجع الكثير من شعوب أوربا إلى أصولها؛ وبين الحضارة الهلينية أو حتى الرومانية!؛ فهل فجأة حاز الجنس الأوربي وسام العلم وأصبح جديرا بالتقدم أم عاش قرونا في الجهل والانكسار والبربرية. هذا إذا تجاوزنا الاستلاب الذي يصر عليه الكثير من الغربيين بسحب تاريخ اليونان المتألق على مجمل مجتمعات أوربا وهذا خلل تاريخي فاضح. لان ارسطو ذاته حين تكلم عن صفات الشرقيين والغربيين جعل اليونان عنصرا ثالثا ممتازا ومغايرا لكل من الغربيين والشرقين حتى على المستوى الجغرافي، يقول ارسطو:

---

(1) حسين،الاستشراق برؤية شرقية ،208.

"أما شعوب اسيا فأنها شعوب ذكية وصالحة للصناعة، ولكنها تفتقر للشجاعة ولهذا السبب فأنهم لا يتخلصون من خضوعهم، ومن عبودتهم الابدية. بينما يشغل جنس الاغريق في البقاع التي تتوسط هذين العالمين، وهم يجمعون بين هذين النوعين من الطباع، فهم شجعان واذكياء، ولهذا السبب بقوا احرارا، ويستمتعون بافضل الحكومات، وحتى ان بامكانهم لو تجمعوا في دولة واحدة، ان يخضعوا لطاعتهم جميع الاوطان"[1].

والسؤال المطروح الذي يتم اخراسه: أين كان تفوق الغرب الأوربي من تاريخ الرقي والحضارة ما قبل عصر التحول التقني والحضاري. وكيف لم يفرض هذا التميز العرقي نفسه طيلة آلاف من السنين على أرض الواقع[2].

لكن دعاة نظرية الأعراق أو الأجناس يصرون على أن هناك مجموعة من الصفات الوراثية المميزة التي تنتقل عبر الجينات الوراثية من الآباء إلى الأبناء ومن هنا يبرز التفوق الفكري الذي يقترن بلون البشرة؛ لان السلاسة ذات البشرة البيضاء والشعر الأشقر (الإنسان النوردي) أو الوحش الأشقر بمعيار نيتشه مثلا هي السلالة الأكثر قدرة على التفكير، وبالتالي على صنع الحضارات نظرا لما تمتلكه من تفوق فكري وروحي نتيجة عنصر الوراثة من الآباء والأجداد[3].

وان كانت كتابات غربينو هي الأكثر حضورا في هذا المجال، فهو يرى ان المركزية الغربية تكمن في ظاهرة الجنس الأبيض ذلك الجنس الوحيد القادر على بلوغ مرحلة التقدم والرقي الحضاري؛ لكونه الجنس الوحيد الذي توفرت له الإرادة والقدرة على إنشاء حياة متحضرة ، وكان غربينو يجد ان في حرمان الجنس الأصفر والجنس الأسود من التمتع بأية حياة وإرادة أو قدرة ، أنهما لا يزيدان عن مادة ميتة في يد اسيادهما، أو هما

---

(1) الشرق الخيالي،43.

(2) تاريخ الاستشراق وسياساته. لوكمان. ص 50- 56. تر. شريف يونس. ط1. دار الشروق. 2007.

(3) النجم،توينبي ونظريته التحدي،78.

يمثلان كتلا صماء لا تتحرك إلا بأمر الأجناس الراقية[1] وغيرها من الكتابات الأخرى التي قدمها الفلاسفة والمفكرون حتى غدت فرضية وجود أعراق متقدمة (أوربية) وأخرى متخلفة أشبه ما تكون بالنظرية الثابتة التي لم تعد تحتاج إلى المزيد من الأبحاث.

وقد أخذت النظريات العرقية طابعا أكثر عدائية في دراسات الباحثين، فمثلا كان الفرنسي الكونت اثردي غوبينو(1816–1882) يحاول ان يجعل من قضية الأعراق أو الأجناس مسألة جوهرية في تمثيل قوة أي من هذه الأجناس بإمكانها أن تكون أكثر فعالية في سياق تكوين الحديث التاريخي. وبرأيه طبعا الجنس الأبيض هو الأقوى والأكثر حضورا من الأجناس الأخرى كالأصفر والأسود، وقد بالغ غوبينو في صفات الجنس الآري؛ لكونها كانت تعني –برأيه– رمزا للاتصاف بالشرف، وفي ان عظمة الإنسان ترجع إلى الدماء السارية في عروقه لا في أفعاله[2].

وقد ظهرت البوادر الأولى في الدعوة للمركزية الغربية في طيات الفلسفة الإغريقية القديمة، حيث كانت الشعوب اليونانية تعلي من شأن الجنس الإغريقي على بقية الشعوب والأجناس الأخرى، إذ ظهرت في فلسفة أفلاطون انه كان يرى في :"أن الشعوب اليونانية تجمعها رابطة القرابة ووحدة الأصل، وتختلف عن البرابرة في الجنس والدم"، وقد سرت نظرة أفلاطون تلك إلى تلميذه أرسطو حين صرح في كتاباته ان اليونانيين هم الشعب المتحضر والمتفوق على الشعوب جميعها، وان ما عداهم برابرة همجيون، وان اليوناني سيد حر والبربري والأجنبي عبد له[3].

(1) ارنست كاسيرر،الدولة والاسطورة،303

(2) ارنست كاسيرر،الدولة والأسطورة، 303

(3) للمزيد ينظر:الديبو ،"التفاصيل بين الجنس والبشر والعرق والوراثة"،مج22،ع2،ص510–511.

كما كان لموضوع دراسة الأجناس وعلاقتها بالسياق التاريخي حيزا كبيرا في مجال اهتمامات هيكل؛ لكنه تناوله من زاوية قرب الأجناس البشرية والقصد هنا الآسيوية ذات العروق المغولية عن أوربا والأثر الذي يقدمه ذلك القرب للجنس الآسيوي. فهيكل كان يعتقد ان للجنس الآسيوي المغولي طابعه الخاص المختلف تماما عن الجنس الأوروبي، وبحسب تصور هيكل يجد ان فضيلة الحضارة الآسيوية كانت تكمن في قربها من أوروبا، وبهذا فهو يرى في آسيا القريبة والتي ينتمي إلى الجنس القوقازي قربا روحيا إلى العرق الأوروبي، لا بسبب تميزها وإبداعها الذاتي القائم على ذاتيتها، بل بقدر ما يعود إلى التأثير الأوروبي الذي يعطيه هيكل هنا عمقا تاريخيا يمتد إلى زمن وجود هذه الحضارات الآسيوية القديمة.

ويشير هيكل إلى ذلك بقوله:

"الصينيين والهند الأمتان العظيمتان في آسيا البعيدة ..ينتميان إلى الجنس الآسيوي الأصيل واعني به الجنس المغولي، وبالتالي فان لهما طابعا خاصا تماما يختلف عن الطابع الذي يميزنا، فان شعوب آسيا القريبة تنتمي إلى الجنس القوقازي اعني إلى العرق الأوروبي وهم يرتبطون بالغرب في حين ان شعوب آسيا البعيدة تنفرد بذاتها تماما..ولهذا فان الرجل الأوربي الذي ينتقل من فارس إلى الهند يلاحظ تباينا مذهلا . فبينما يجد انه في فارس لا يزال في بيته إلى حد ما وانه يلتقي بأمزجة أوربية وفضائل وعواطف إنسانية، فانه بمجرد ما يعبر نهر الهند إلى منطقة آسيا يلتقي هناك بأعظم أشكال التناقض التي تتغلغل عبر كل السمات الفردية"[1].

وكان هيگل من أكثر الفلاسفة الذين عملوا في خدمة مؤسسة المركزية الغربية وسعى جهده لـ تهميش دور المجتمعات الشرقية في مجال صناعة التاريخ حين اخذ يسطر نظرية مفادها ان التاريخ الإنساني يقف عند حدود الجنس الغربي، وان الأجناس

---

(1) العالم الشرقي،144.

الأخرى لا تدخل في النطاق ذلك التاريخ وعلى وفق ذلك تقصر تـاريخ الإنـسانية علـى الشعوب الأوربية من الجنس الآري.

وللهروب من حقيقة الرقي الحضاري للشرقي القـديم وأثـره في حـضارة اليونـان ذاتها وفي حضارة أوربا لاحقا يجنح هيجل إلى نظرية رينـان ذاتهـا الـتي مفادهـا أن ذلـك الرقي لم يكن إلا مجرد طفولة للحضارة الإنسانية.

ويبدو أن هيكل انـساق إلى هـذا الطـرح أيـضا حـين وجـد ان إدخـال المجتمعـات الشرقية في دائرة صناعة التاريخ ربما ستؤدي إلى الانقضاض علـى نظريتـه الداعمـة لقـوة العنصر الجرماني وهذا الأمر كان يرتبط ارتباطـا وثيقـا بمـنهج هيكـل في دراسـة التـاريخ بصفته الشمولية. وقد وجد شبنجلر في انه:"حين صرح هيكـل بـسذاجة، اذ قـال بأنـه قـد تعمد تجاهل أولئك الشعوب الذين لا يتناسبون ومنهاجه للتاريخ، فانه لم يكـن يـدلي الا باعتراف امين صادق عن المقدمات المنطقيـة المنهاجيـة الـتي يجـدها كـل مـؤرخ ضـرورية لغايته وقصده وتبررها كل دراسة تاريخية في مخططها"[1].

ولا يخفى أن موضوع الأجناس أو ما نـسميه الأعـراق غالبـا مـا كـان يوظـف في التاريخ ويوضع على شكل قوالب تشكيلية يـشتق منهـا نظريـات عنـصرية تنـصب نحـو تحقيق نظام عالمي يخضع لـسلطة جـنس معـين علـى النحـو الـذي قدمـه الألمـاني كـارل ريتر(1779–1859) في نظريته المعاكسة للشيوعية، فقد وظف ريتر الجنس الآري بطريقة مثالية في نظريته؛ حين وجه أنظار الألمان وقـادتهم في مخططـه إلى أهميـة ترسـيخ المفهـوم النظري للعرق الآري، الأمر الـذي تطلـب أولا إقنـاع الألمـان بـان انتمـاءهم إلى العـرق الآري يعني أول ما يعنيه الأيمان المطلق بتفوق هذا الجنس بشقيه(العقلي والجسماني)على جميع الأجناس السامية وأولهم اليهود، وبهذه الفكرة العرقية يبرز واقعا تاريخيا ماثلا أمـام

---

(1) تدهور الحضارة الغربية،1/ 70.

وجه التيار الآري الجرماني؛ ألا وهو قدرة الجنس الآري من الألمان السيطرة على أوروبا ومن ثم على العالم بأسره[1].

وإذا وقفنا أمام نيتشه نجد ان العرق والجنس الآري في كتاباته يأخذ طابعا يقوم على دعم مبدأ أرادة القوة المأخوذة من أفكار شوبنهاور وفخته، والمبدأ الداراويني القائم على أن الصراع يسير نحو البقاء للأقوى والأصلح، وذلك من خلال توجيه مجرى التاريخ إلى سيادة الرجل الأقوى أو الأرقى أو ما اسماه بـ السوبرمان، وبذلك فان السيادة تسير وفق المفهوم النيتشوي نحو الجنس الارقي الذي تتمثل فيه أخلاق السادة الأرستقراطيين الذي تضمحل أمامه أخلاق العبيد التابعين للسادة[2].

وجريا على هذا يستخلص نيتشيه مفهوما خطيرا: مفاده أن النزوع العرقي والتفوقي الذي لازم الكثير من المجتمعات والدعوات هو بسبب يشبه تصنيفه الأول حول تفسير فكرتي الخير والشر؛ وبناءا على تفسيرات وتأويلات فيلولوجية موغلة في القدم، يفترض نيتشيه أن الثورات العرقية (العرق الجرماني الأشقر مثلا) قد تنبثق من خلال إعادة فهم القيم أو فرض أصولها مرة أخرى على الآخرين متسلحين بأطر عقيدية معينة، وضرب على هذا أمثلة عديدة منها الأمثلة التي شكلت الفكر اليهودي والمسيحي[3]؛ وكيف تشتق فكرة الشعب المختار والتفوق العرقي بالعودة إلى قيم مصنّعة مأوّلة؛ تخدم الطبقات الاستقراطية التي تمجد البطولة لتنتفع بأدواتها وأهدافها، وتبرر سلوك فعل الإذلال والاعتداء والهيمنة.

والنظرية النازية كانت ابرز النظريات التي رفعت العرق الجرماني في المصاف الأول للأجناس البشرية، بل إن هذه النظرية فاقت غيرها من النظريات الأخرى حين أكدت على فكرة 'نقاء الدم الآري الجرماني'، وهو ما عبر عنه أدولف هتلر(1889-1945) في

---

(1) المرجع نفسه،35-38.

(2) ينظر:عدو المسيح، 27.

(3) أصل الأخلاق وفصلها، ـ 32 .

كتابه(كفاحي) حين مجد الجنس الآري وغالى فيه إلى حد التقديس وجعل الجنس الآري هو المحرك الأساسي لمجمل الفعل الحضاري في التاريخ، فتراه يقول: "كل ما نراه من الحضارات البشرية يعود بأصله إلى ثمرة النشاط الآري الخلاق، فقد كان الآري ولم يزل حامل المشعل الإلهي الذي ينير الطريق أمام البشر. فشرارة العبقرية الإلهية- انطلقت من المشرق- وهو الذي فتح دروب المعرفة أمام الإنسان ليجعل منه- سيد الكائنات الحية- على هذه الأرض، فإذا توارى الآري سيسود الظلام وتنهار الحضارة البشرية في بضعة قرون" . ومن هنا تطلب الأمر حماية هذا الجنس من التدني الناجم عن الاختلاط الذي سيؤدي إلى: "تدني مستوى الجنس المتفوق والى تأخر روحي ومادي يؤدي في نهايته إلى التفكك والانحلال"[1].

وقد ساهمت نظرية الأعراق وتفوق العرق الأوربي على نظيره السامي الإعلام الغربي في تحفيز المجتمع الغربي على المساهمة في الحروب التي كانت تستهدف الشرق، تحت شعار التفوق العرقي الأوربي على العرقي السامي الشرقي ذلك الشعار الذي وجد فيها-جيرمي سولت- في: إنها كانت لا تزال في ذهن السياسيين الذين دفعوا شعوبهم الى الحرب العالمية الأولى وفي ان هذا الشعار كان يعد في الوقت نفسه تسويغا لخطاب قائم على "واجبات العرق الأسمى (الآري) تجاه العروق الدنيا(السامية)"[2].

كما عملت هذه الشعارات على إضفاء الشرعية على استعباد الغرب للأفارقة السود وإخضاع الشعوب غير البيضاء في المستعمرات التي عدت غير بشرية كليا وبالتالي ليست مؤهلة للحصول على الحقوق والحريات التي ولدت لدى الأوربيون شعورا يعدونها مكفولة لهم[3].

---

(1) ينظر:كفاحي،99.

(2) ينظر:تأملات في الشرق،85.

(3) يوسف،مدخل الى الاستشراق،45.

خاصة أن اغلب سكانِ أفريقيا وآسيا كَانوا يعتبرون منتمين إلى أجناس متدنية بيولوجيا الذي كَانتْ بالطبيعةِ أقل ذكاء وأقل قدرة على الانجاز الحضاري مِنْ الجنس الأبيضَ - نظام التصنيفِ الذي جَعلَ الحكم الاستعماريَ الأوروبيَ بالطبع يبْدو طبيعيا وحتمياً. وكما سجل الصحفي الأمريكي الشعبي لوثروب ستودارد في الـ1921 في كتابه المدّ المتصاعدَ للملونين ضدّ السيادة العالمية للجنس الأبيض:

بُعيدا عن ظلالِ ما قبل التأريخ، تقدمت الأجناسُ البيضاءُ إلى المقدمة وأثبتتْ في مشاهد كثيرة أهليتها للهيمنةِ على البشريةِ. بشكل تدريجي زوّروا حضارة مشتركة؛ ثمّ، عندما مَنحَوا فرصتَهم الفريدةَ للسيادة على المحيطات قبل أربعة قرون، انتشرواَ على الأرضِ، ومْلأُوا أماكنها الفارغة بأنسالِهم المتفوقة وأكدوا لأنفسهم المزية الفريدة للأعداد والسيادةِ[1].

والجدير بالذكر ان النسق الاستشراقي كان الأكثر نشاطا في محاولة تبرير عمليات السيطرة والغزو الغربي الأوربي للشعوب الشرقية تحت شعار التمدن، وفي ان السيطرة الغربية على المجتمعات الشرقية هي الأكثر فعالية لأي عملية تستهدف تقدم الشرق نحو مجال التحضر ودخول باب الحضارة والتمدن، وللاستشراق دورا متميز في تكريس هذا المفهوم لدن المجتمعات الشرقية من اجل تمرير عملية السيطرة والغزو الغربي للمجتمعات الشرقية[2].

إن الاهتمام الغربي بدراسة موضوع العرق السامي كان يتطلب انتقاء نماذج مختارة من ذلك العرق يمكن ان ينطبق عليها الصفات التي صيغت على العرق السامي، فالحديث عن العرب احد فروع العرق السامي كان يمثل بالنسبة للمهتمين الغرب نموذجا للشخص الخيالي الذي لا يعرف شيء عن العلم والمعرفة، ولم يعرف المكونات الرئيسية للدولة، فالمصلحة الشخصية هي التي كانت تطغى على مصلحة الجماعة.

---

(1)Zachary , Contending Visions of the Middle East,p78.

(2) ينظر:فوزي،الاستشراق والتاريخ الإسلامي،35.

والباحثون الغربيون يجدون أن العرق السامي الذي عرف ببساطته كان يقع فريسة سهلة لأتباع الديانات التي تمتاز بالبساطة وتتناسب مع مستوى فكره، وأنموذج الباحثين الغربيين إلى ذلك هو الديانة الإسلامية، فالمعروف -وكما اشرنا- ان الباحثين الغرب أحالوا اعتناق المجتمعات الشرقية للإسلام إلى ما كانوا يجدوه توافق الإسلام مع أعراف وعادات الشعوب الشرقية. لكن الأمر بالنسبة لنظرية الأجناس لا يعني التوافق مع المكونات الاجتماعية فحسب، لا بل ان الصورة التي رسمها دعاة نظرية الأجناس توحي فيها كيف ان بساطة العرق السامي في اتباع الدين الإسلامي كان احد العوامل التي جعلته يبدو في سياق حضاري متراجع لو قورن بالغرب ذا العرق الآري.

وقد بذل دعاة نظرية العروق جهودا مضنية من اجل إلقاء تبعية تأخر بلوغ المجتمعات الشرقية مرحلة حضارية عالية على عاتق الديانات الشرقية كما هو الحال مع الديانة الإسلامية، وقد بلغ ذلك الانتقاص أوجه على لسان رينان حين صرح في محاضرة له كان قد ألقاها في الكوليج دي فرانس عام 1862 من ان :"الإسلام هو احتقار العلم وإلغاء المجتمع المدني، انه البساطة المروعة للعقل السامي التي تحد من الإبداع الإنساني، وتحول بينه وبين كل فكرة مرهفة، وكل إحساس رقيق، وكل بحث عقلاني ولتجعله في خدمة توتولوجية أزلية الله هو الله. وبعبارة أخرى لترجمة أخرى..الإسلام هو النفي الكامل لأوربا، الإسلام هو التعصب، الإسلام هو احتقار العلم القضاء على المجتمع المدني، انه سذاجة الفكر الإنساني يغلقه دون كل فكرة دقيقة،دون عاطفة لطيفة،دون كل بحث عقلاني، ليضعه أمام حشو سرمدي :الله هو الله"[1].

ان مثل ذلك القول والعمل على فصل قدرة الديانة الإسلامية على بلوغ المجتمعات الشرقية عامة والإسلامية خاصة أي مرحلة من مراحل المدنية التي وصلتها المدينة الأوربية كما صورها رينان لا يمكن ان تعد دراسة موضوعية؛ لان الحقائق التاريخية سرعان ما تصدمها خاصة وان الإسلام استطاع أن يرفع من قيمة ما اسماه

(1) النملة،مصادر الاستشراق،248.

دعاة نظريات العروق بـ العرق السامي إلى أعلى مراحل المدنية حتى أنها فاقت حضارة الغرب في عصورها القديمة، واستطاع الإسلام بانفتاحه الكامل ودعوته الحثيثة إلى اختراق مجالات العلم والمعرفة جعل من المسلمين يتصدرون الموقع الأول في صنع الحضارة، لا بل ان المسلمين نقلوا علومهم ومعارفهم إلى أوربا في وقت كانت فيه أوربا مغيبة لقرون عدة عن أي ذكر حقيقي يحسب التاريخ له حساب على صعيد دخول المدنية التي تحدث عنها رينان.

ولا يخفى ان موضوع وسم الدين الإسلامي بالتعصب كان بالنسبة لدعاة نظرية العروق يلتقي مع الفكرة القائلة ان التعصب احد الأوجه الحقيقية لعوامل الركود والجمود التي تميز الديانات الشرقية. ففي دراسة مقارنة بين الاحتلال الوحشي للإمبراطورية الرومانية في الغرب والفتوحات الإسلامية التي حدثت أثناء القرن الأول من العهد الإسلامي يصرح بولانفيليه اوكلي، انه بالرغم من الفاتحين المسلمين عرفوا بكونهم كانوا "روحانيين وكرماء ونزيهين وشجعان وحذرين" يعكس الجرمانيين البرابرة، لكن بولانفيليه يجد ان التعصب الذي عرف الإسلام والعرق السامي جعل هذا العرق لا يجلب من خلال المسلمين على العالم سوى البلاء:"حيث نشروا فيه الكسل والجهل أكثر مما فعل الأولين، فما السبب بذلك يا ترى؟ أنه التعصب الديني الذي حملهم جميعا كما لو كان سحرا إلى مثل هذا التصرف الفظ، انه التعصب الذي عززه الاحترام الذي يكنونه إلى الكتاب الذي ضم دينهم، والذي يعتبرونه من ارقى ما كتب من المؤلفات في حكمة الله".

في الواقع ان النظريات العرقية التي طالت المجتمعات الشرقية عامة والإسلامية خاصة تبدو وفق تلك الصياغات أنها وجدت من اجل إبراز مجال تفوق عروق على عروق أخرى؛ لتجعل من العروق الآرية ذات البشرة البيضاء الجنس الهندو –أوربي الأسمى والأفضل، وفي أن هذه العروق والقصد السامية العريقة لا يمكنها أن تتلقى ادنى تأثير من الجنس الأدنى منها. وهذه الدعوة كانت موجه إلى الجنس المصري حين طفت

فكرة جديدة على الايديولوجيا الغربية تجعل حضارة أوربا الغربية تدين إلى حضارة مصر الأفريقية السوداء. تلك النظرية التي جعلت من علماء الأجناس يحاربونها بقوة منطلقين من فكرة قطع أي تأثير من جانب جنس أفارقة مصر على حضارة سامية مثل الهندو- اوربية.

وهذا ما صرح به واليس بدج عالم المصريات الإنجليزي الأشهر عام 1904 فيقول:"أن المصريين وهم في الأصل شعب إفريقي يتصفون بكل مما تتصف به أجناس الشمال الإفريقي عامة من فضائل ورذائل، ولا سبيل للظن ولو لبرهة بان أي شعب إفريقي يمكن أن يصبح ميتافيزيقيا بالمعنى الحديث للكلمة، فما من لغة افريقية تتواءم مع التعبير عن التأملات اللاهوتية والفلسفية وحتى الكاهن المصري حين يبلغ أرقى مدارج الفكر يظل عاجزا عن ترجمة مقالة لأرسطو إلى لغة يفهمها رفاقه من الكهنة دون تعلم فبنية اللغة وحدها تجعل ذلك مستحيلا"[1].

كما ان الدراسات الحديثة حاولت في بعض الأحيان قلب نتائج الدراسات الانثربولوجيا السابقة في إرجاع الأقوام والأمم والشعوب إلى جنس أو عرق معين، فمثلا كان الروائي والصحفي والناقد الإنكليزي الهنغاري آرثر كوستلر والذي يعد الأب الروحي لحركة الفلاسفة الجدد قد نشر في عام 1976 كتاب "السبط الثالث عشر" The Thirteenth Tribe الذي دحض فيه "أسطورة يهود إسرائيل" وهو ما اثر جدلا كبيرا عند نشره، اذ بين في دراسة موثقة كيف ان أصل اليهود المهاجرين إلى فلسطين يعود إلى مملكة الخزر التي ازدهرت بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين في منطقة بحر قزوين، وليس إلى أصول سامية شرق أوسطية. ويرى كوستلر أن أسباب اعتناق الخزر الديانة اليهودية يعود لأغراض سياسية تبدأ مع إعلانهم الاستقلال عن كل من الإسلام في دولته العباسية والمسيحية في الإمبراطورية البيزنطية وتكتلهم في قوة ثالثة مستقلة[2].

---

(1) أثينا السوداء ص 26-27.

(2) آرثر كوستلر، إمبراطورية الخزر وميراثها-القبيلة الثالثة عشر- ، 1.

وقد اختفى هذا الكتاب من معظم المكتبات الأمريكية، وفي مكتبة الكونغرس لا توجد سوى نسخة واحدة منه اختفت هي الأخرى كما جاء في صحيفة "واشنطن ريبورت لشؤون الشرق الأوسط The Washington Report For Middle East Affairs" في عددها الصادر في حزيران/ يونيو 1990.

وبهذا يكون كوستلر قد نقض مقولة ان اليهود الحاليين ساميون أو أنهم حتى من نسل بني إسرائيل القدامى، ويثبت أنهم آريون عامة وقوقازيون خزر على وجه الخصوص، ومن ابرز أسانيده هي بحوث (بولياك) استاذ التاريخ اليهودي في جامعة تل أبيب، ثم انقض مقولة ان اليهود جنس نقي متميز ويثبت أنهم هجين أجناس لا سمة خاصة له واسانيده في ذلك أدلة التاريخ ودراسة هجرات شعوب ويهود أوربا ثم أدلة الانثربولوجيا: علم الإنسان واكتشافاته المتعلقة بمقاييس الجسم الإنساني وفصائل دمه وقوانين وراثه صفاته، وان كانت ابرز مصادر كوستلر في تلك الدراسة هي الدراسات التي أصدرتها اليونسكو ونفت فيها تماما الاستقلال الجنسي لليهود. ومن هذا المنطلق انقض كوستلر مقولة ان لليهود اليوم تراثهم الحضاري المشترك، ويثبت ان كل ما يصدر عنهم اليوم ليس يهوديا بالمعنى المحدد وإنما هو جزء من تراث قائم لثقافات وحضارات الشعوب التي يعيشون بينها[1].

ثالثا: المركزية الغربية في ركود التشكيلات الاجتماعية الشرقية

هناك ترابط وثيق الشأن بين موضوع الرغبة الغربية في السيطرة والاستعمار وبين قضية التشكيلات الاجتماعية في المجتمعات الشرقية عامة والإسلامية خاصة تلك التي لها مساس مباشر بالتنظيم الاقتصادي ورغبة المركزية الغربية في إعادة تشكيل الوحدات الاجتماعية للمجتمعات الشرقية على أسس تتصدرها تطبيق أنظمة اقتصادية جديدة

---

(1) إمبراطورية الخزر وميراثها،1.

ولدت كتشكيل أخير من رحم المجتمع الغربي وضرورات المرحلة الراهنة في العالم الغربي.

وقد حفز تدفق الثروة من العالم الجديد في الأمريكتين على أوربا إلى جانب أرباح تجارة وإنتاج آسيا الواقعان تحت السيطرة الأوربية الاقتصاد الأوربي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر على النمو، مما حفز ذلك على ظهور وتطور الرأسمالية فيها ووضع وفق ذلك أسس نظام عالمي اقتصادي وسياسي جديد مركزه في أوربا ويقضي بدمج أنحاء أخرى من آسيا وأفريقيا والأمريكتين كمناطق تابعة[1]. ومثل ذلك النظام العالمي ذا البعد الاقتصادي كان يعني في حال تطبيقه إخضاع العالم وبضمنه الشرقي لنفوذ القوة المسيطرة التي حملت مشعل الرأسمالية ونادت بها كقوة وحيدة اقتصادية عالمية قادرة على إحداث انقلاب نوعي في داخل البنى الاقتصادية والتشكيلات الاجتماعية في المجتمعات التي ستخضع لحكم الإيديولوجية الرأسمالية.

إن موضوع التنظيم الرأسمالي ووجوب تصديره من الغرب إلى المجتمعات الشرقية عامة والإسلامية خاصة كان يعد بحد ذاته خطابا ايدولوجيا منمقا لموضوع الاستعمار الغربي(الأوربي) لتلك المجتمعات وهذا الخطاب يدين بتنظيمه إلى كتابات ماركس وانجلز، إذ يشير–سالم يفوت– في أن كتابات ماركس وانجلز حول مجتمعات الشرق شكلت إحراجا أيديولوجيا بوصفها كانت تقدم تبريرا للاستعمار، وفي كونها كانت تؤكد على أن :"الأمم الشرقية والأمم الصغيرة والمستضعفة عاجزة عن توفير الإطار التاريخي الكافي للتطور الرأسمالي بنفسها، لذا لابد من أن يفرض عليها ذلك الإطار(من الخارج)"[2].

---

(1) حسين يوسف، فارس عزيز المدرس، مدخل إلى الاستشراق،46.

(2) ينظر:حفريات الاستشراق،51.

وكانت كتابات ماركس وانجلز ذات غطاء إيديولوجي مقترن بالحق المشروع في الاستعمار والسيطرة على الشرق عامة والعالم الإسلامي بخاصة فهو عد وفق كتابات هذين المنظرين واجب إنساني تمليه المهمة الحضارية التي تقوم بها الدول الغربية تجاه الشعوب المتخلفة في آسيا وأفريقيا ضمن مراحل النهوض والتقدم الحضاري.

إذ عدت فترة السيطرة الغربية (الاستعمارية) على شعوب ومجتمعات الشرق خاصة الإسلامية أحد أهم العوامل التي عملت على تعزيز شعارات الغرب الداعية إلى تغير أوضاع المجتمعات الشرقية؛ لاسيما من الناحية الاقتصادية بما يعين على إحداث توازن داخل التشكيلات الاجتماعية في العالم الإسلامي. وهذا ما يتجلى بوضوح حين تعرضت ثورة الأمير عبد القادر الجزائري على الاستعمار الفرنسي إلى الفشل وحين تم إلقاء القبض على الجزائري كتب أنجلز من باريس فرحا، مشيرا إلى أن "صراع البدو لا أمل فيه" في إشارة إلى المقاومة الجزائرية. مشيرا انجلز إلى انه :"ربما إذا تأسفنا لتدمير حرية البدو، فإننا لا يجب أن ننسى بأن هؤلاء البدو كانوا أمة من اللصوص الذين كان مصدر عيشهم الأساسي يتكون "من شن الغزوات إما على بعضهم الآخر أو على القرى الآهلة"[1]، ويعلق–سالم يفوت– ان خطاب انجلز هذا يشير إلى فرضيتي أساسيتين:

الأولى: هي ركود التشكيلات الاجتماعية للعالم الشرقي، وان الرأسمالية تستطيع بالتالي أن تلعب دورا تاريخيا في تحطيم أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية التي تسود هذه التشكيلات.

الثانية: هي أن (الأمم الصغيرة) أو ثورات الأقليات، لا تسهم في تطور الرأسمالية كنظام علاقات اقتصادية عالمية.

(1)Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy, pp488-489.

ويشير فوكاياما إلى قيمة الرأسمالية في المجتمعات الآسيوية مشيرا إلى ذلك قائلا:" إن أعجوبة آسيا الاقتصادية بعد الحرب تبين في الواقع أن الرأسمالية هو الطريق نحو النمو الاقتصادي الذي هو في متناول جميع البلدان. ليس هناك بلد متخلف من العالم الثالث قد فشل في نموه بسبب من تأخره في الانطلاق، عن أوربا أو أمريكا، والقوى الصناعية القائمة ليست في موقع يجعلها توقف نموه، إلا بشرط أن يلعب هذا البلد لعبة اللبرالية الاقتصادية"[1].

وقد وجدت مثل تلك الدعوات أصداء واسعة من الترحيب داخل المجتمعات الشرقية بعامة خاصة بعد أن انضمت بعض الأحزاب السياسية إليها، ووجدت في أجواء تلك الدعوات القائمة على إعادة تشكيل وحداتها الاجتماعية بابا يفتح لها أفاقا واسعة نحو الارتقاء والنهوض الحضاري، وبضمنها الدعوة الشيوعية نفسها التي لقت ترحيبا مميزا في بعض المدن الجزائرية ودان العديد من أبناء الشعب الجزائري بالدعوة الشيوعية.

يعد موضوع التنظيم الاجتماعي واحدة من ابرز المعايير التي تضمنها الغرب ضمن مجال دعوتها نحو ضرورة إعادة التشكيلات الاجتماعية في المجتمعات الشرقية وفق قانون ما يعرف بـ (الطبقات الاجتماعية) و(الصراع الطبقي)، إذ كانت الكثير من الكتابات الغربية خاصة ذا الطابع الماركسي تدور رحاها في أن مشكلة الركود الداعي إلى اللاتاريخانية في الشرق تلقي تبعيتها إلى ما يمكن وصفه بـ غياب الطبقات الاجتماعية الحقيقية، وبالتالي غياب الصراع الطبقي بوصف :"المجتمع الشرقي، بناء فسيفسائيا يرتكز أساسا الى التنوع العرقي والاثني وغياب الرأسمالية، كمرحلة مخاض لما بعدها"[2].

(1) نهاية التاريخ،119.

(2) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،52.

ولما كان البحث في موضوع الطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي وفق التصور الماركسي يعد مرآة تعكس مجال تخلف الشرق وركوده، فان هذا الأمر كان يمس في الوقت نفسه اليهود أيضا بوصفهم شعبا شرقيا ولم يمروا بسبب عدم انتماءهم الى وطن خاص بهم بمراحل التصارع الطبقي التي عدت سمة البلوغ لمرحلة التقدم في التاريخ حتى ان هيكل نقد تاريخ اليهود معلقا عليه على انه تاريخ راكد أفسده بعامة سمة الانغلاق التي كانت تقرها اليهودية لروح الشعوب، كما تفسده نقص الثقافة وظهور الخرافة التي ادى اليها تصور القيمة العليا لجنسهم الخاص.

ويبدو أن مثل تلك الإدانة أدت بماركس والماركسيين إلى الاعتقاد بان حل هذه المشكلة لا تتم إلا من خلال فكرة بلترة الشعب اليهودي أي(تحويلهم إلى بروليتاريا)، ذلك التحويل الذي يستدعي أولا منح الشعب اليهودي وطنا يقيمون فيه ويدخلون عبره الى التاريخ، وقد انتشرت هذه الفكرة بين الأوساط الاشتراكية، وهذا ما حاول اليهودي الروسي الماركسي بوروشوف تأكيده في أن البنية الطبقية شرط أساسي لدخول التاريخ، وهذا ليس موجودا عند اليهود لافتقداهم لوطن ولتحقيق ذلك لابد من خلق وطن لهم في الشرق تنشا عليه طبقات اجتماعية يهودية ويظهر بينهم التصارع الطبقي[1].

وهكذا أخذت قضية التشكيلات الاجتماعية الشرقية وضرورة إعادة صياغتها إحدى أهم ورقات اللعب السياسية في أيدي الغرب من اجل التوسع والاستعمار، وكانت كثيرا ما تبرر بها سيطرتها على العالم الشرقي بتلك الدعوات، لا بل حتى في تبرير جرائمها الاستعمارية على المجتمعات الشرقية مدعية إنها إحدى العوامل المنشطة لارتقاء بهذه المجتمعات، كما حاول ماركس يوما أن يبرر جرائم إنكلترا إثناء عملية سيطرتها على الهند في كونها:"تشكل عامل تحفيز يسرع بتغير الوضع الاجتماعي السائد في آسيا، ويحقق بصورة لا واعية غاية من غايات التاريخ، الا وهي انهيار القديم وسقوط

---

(1)Smith, Hegel's Discovery of History Author ،pp. 186

الهياكل الاجتماعيـة الباليـة[1]. ويعلـق –سـالم يفـوت- علـى فلـسفة مـاركس في تبريـره للاستعمار من منطلق التوجه نحو مجال التاريخانية في كون ماركس :"فعل ذلك من منظـور استشراقي رومانتكي موروث عن عصر الأنوار يتجلى واضحا في استشهاده بقوله(غوتة) أنترك هاته الكآبة تؤرقنا ما دامت تضاعف غبطتنا"[2].

واذا كانت الفلسفة الغربية تتجه وفـق صـياغة نظريـة التـشكيلات الاجتماعيـة في الربط بين ركود الشرق في هذا المجال وطبيعة النظام الشرقي الاستبدادي، فذلك مرده إلى أنها تنظر إلى الدولة الاستبدادية الشرقية على إنها غير منتجة من حيث جوهرها؛ لكونهـا تحبس المجتمع الشرقي بداية في جمـود ثـم في انحطـاط مـستمر؛ لان مردودهـا الإجمـالي لا ينفك في التناقض بسبب انعـدام الاسـتثمار والتخلـي في الوقـت نفـسه عـن الاضـطلاع بالمسؤوليات[3].

كما كانت فلسفة ماركس الاقتصادية تؤكد على أن غياب الملكية الفردية هو الذي جعل الجهد الشرقي ينحصر في ضمان العيش ولا يتجه نحو إنتـاج الـوفرة، وبـذلك يجـد ماركس أن الشرق عبارة عن أنظمـة أو مجتمعـات مـا زالـت في فجـر التـاريخ أو أعتابـه ويتعذر عليها إلى ساحة التاريخ ما لم تتدرج في مراتب الرقي والتقدم التي مر بها الغـرب، ولن يحصل ذلك إلا برجة عنيفة تحطم الهياكل القديمة بوصـفها موانـع او معوقـات إمـام التاريخانية.

لذا لا تجب الحسرة على سيطرة دول من الغرب على أخرى مـن الـشرق، وعلـى استعمارها لها، إذا اقترنت الغاية من السيطرة الغربية المساهمة في تقـدم شـعوب الـشرق، وان الأحياء لن يتم من دون تدمير"ولـن يغـدو الـشرق غربـا إلا بتـدمير صـورة الـشرق وهياكله وركائزه وأسسه، وذلك هو السبيل الوحيد نحـو المدينـة"، وبـذلك تكـون رسـالة

---

(1) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،55.

(2) المصدر نفسه،56.

(3) تاملات في الشرق،79.

الاستعمار الغربي رسالة تمدنية تعمل على نشر مدينة العالم الأوربي في العوالم الغير الأوربية، ومن هنا جاء تأييد ماركس وصديقة انجلز لغزو أمريكا للمكسيك عام 1849، وذلك من اجل تحطيم هياكله البالية. كما كان التأييد بان احتلال فرنسا لجزائر سيكون وفق ماركس "عمل مهم وميمون من اجل تقدم المدينة"[1]. كما كان يؤكد على ذلك صديقه انجلز الذي رحب باحتلال مصر والجزائر قائلا: "يجب أن توضع تحت السيطرة لبعض الوقت لتقاد من قبل الطبقة العاملة بأسرع ما يمكن نحو الاستقلال إن هذا ما يمكن أن يحدث في أماكن أخرى، على سبيل المثال في الجزائر ومصر وهذا سيكون بكل تأكيد أفضل شيء بالنسبة لنا"[2].

وعلى هذا النحو كان التبرير الغربي للاحتلال الشرقي يتسم عامة بالسمة المركزية (أو الوصايا ذات الثوب الأخلاقي) أو ما تعرف بالتمركز الذاتي حول أوربا، وعد الخطاب الماركسي تأييدا لمجمل تفاصيل الاستعمار بالنسبة للشرق تحت ذريعة (الصراع الطبقي) الذي لن يتحقق إلا من خلال الاستعمار الرأسمالي، ومن هنا حاول –افينيري–تبرير عملية السيطرة والاستعمار على مجتمعات آسيا من منطلق تزايد : "فرص إعادة تشكيل بنية المجتمع في آسيا وانخراطه بشكل نهائي داخل المجتمع البرجوازي الاشتراكي لاحقا، كلما أصبحت السيطرة الأوربية على ذلك المجتمع مباشرة أكثر"؛ وبذلك فقد جاءت الرأسمالية وهي حاملة لشعار "المجتمع الرأسمالي عالمي في دوافعه، ولن يتغير داخليا ما لم يشمل العالم بأسره"[3]. خير وسيلة لتبرير الاستعمار السياسي الذي عد من المنطلق الغربي الأوربي ضرورة ملحة تستهدف تحطيم الأسس الاقتصادية التقليدية التي منعت آسيا لقرون عدة من سلوك اتجاه تاريخي تقدمي.

---

(1) حفريات الاستشراق،57.

(2) المخطوط السري لغزو مصر، 60.

(3) حفريات الاستشراق،59.

ويذهب ادوارد سعيد في تعليقه على مجمل طروحات ماركس والماركسيين حول الشرق وأهمية إعادة تشكيل بنيته الاجتماعية وفق الأسس التي صاغها في نظريته، إذ يجد أن ماركس إنما استمد أسس نظرته إلى التشكيلات الاجتماعية في الشرق، وصاغ وفقها نظريته الاقتصادية كان متأثرا بمادة الدراسات الاستشراقية التي كانت بين يديه دون أي معايير حقيقة للاحتكاك المباشر مع الشعوب الشرقية لذلك وجه صب اهتمامه :"بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاقتصادية، لكن بدا إلى حد ما أيضا انه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابة داخلية ودفعها إلى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير أو حكم يمكن أن يصدر حول الشرقان القرن التاسع عشر شهد ظهور مصطلحات مهنية وممارسة حديثة طغى وجودها على الإنشاء الكتابي المتعلق بالشرق، سواء أكان من المستشرقين أو غير المستشرقين"[1].

على انه من جانب آخر فانه لا يخفى أن موضوع غياب الشرق وبروز الغرب في مرحلة تطور الغرب وازدهاره خاصة بعد تصاعد العمليات الاستعمارية للدول الأوربية على الشرق (دول العالم الإسلامي) ساهم في الوقت نفسه على تنمية الاهتمامات الغربية بالشرق، ليس من منطلق توجيه علاقاتها مع الدول المستعمرة فحسب، بل من منطلق مراجعة المفكرين الغرب لأثر الشرق في الصحوة الفكرية ضمن محيط العالم الغربي، وفي هذا الصدد يشير جي. جي. كلارك في كتابه (التنوير الآتي من الشرق):" وواقع الحال أن الانحياز الغربي ضد الشرق إنما جاء أيضا بسبب غيبة الشرق وغياب فعاليته، وهذا ما جرى تصحيحه بعد ذلك خلال مرحلة ما بعد الاستعمار حين شرع مفكرون غربيون يراجعون أطرهم الفكرية إزاء صحوة الشرق، ويؤكدون دور الشرق في تنوير الغرب، وكذلك حين شرعت بعض بلدان الشرق (جنوب وشرق آسيا) بعد الاستقلال في أن تعيد كتابة تاريخها تصحيحاً وإيقاظاً للوعي الذاتي والاجتماعي ، وتهيىء العدة للنهضة

(1) ينظر:الاستشراق،172.

وتأتي هذا بفضل حضورها المؤثر في العالم ثقافياً واقتصادياً وسياسيا وعلمياً وتكنولوجيا. هذا بينما تقاعست بلدان أخرى من بينها البلدان العربية[1].

رابعا : المركزية الغربية في الديانة المسيحية

تُعد الديانة المسيحية يعد إحدى المرتكزات التي استند عليها الغرب في موضوع تدعيم مركزيتها بالمقارنة إلى المجتمع الشرقي. والدين المعني هنا بالنسبة للعالم الشرقي هو الدين الإسلامي الذي طالما كان الغرب يجعل منه العينة الأكثر أهمية في دراساتها عن عالم أديان الشرق والأقرب إليها في مجال إبراز مركزيتها عن طريقها، خاصة وان الغرب كان يجد في الدين الإسلامي إحدى المعوقات التي كانت تحول دون تطور المجتمعات الإسلامية بفعل الترابط الوثيق الصلة بين الدين الإسلامي والمجالات المرتبطة بالدولة وفي مقدمتها السياسية، وكيف أن المجتمعات الشرقية التي أدانت بالإسلام لم تتمكن من تحقيق أي تقدم يظهر في مجال السياسة بفضل ما كان يقدمه الإسلام كدين من دعم للسلطة الحاكمة في صيغتها الاوتوقراطية التي طالما كانت السمة المميزة لطبيعة التنظيم السياسي في المجتمعات.

إن فرض النمط الاستبدادي بدعم من النظام الديني في المجتمعات الشرقية عامة والإسلامية خاصة هي ما زادت – بحسب الدراسات الغربية – من حجم الفجوة بين المجتمعات الشرقية والمجتمعات الغربية. وهذا ما جعل الأول راكدا والثاني متحضرا، وجعل من الشرق مستبدا ومن الغرب ثوريا، ومثل هذا النوع من التنميط التاريخي بين هذين العالمين أحدث في الوقت نفسه مقابلة بين كيانين:الأول يحيا حياة ساخنة وهو بالطبع الغرب، والثاني يعيش خارج الزمن وهو بالطبع الشرق الذي جعل من الدين كما يشير سالم يفوت: 'المسؤول المباشر عن ركوده واعتبار الشريعة لم ترق إلى ما عرفه الفكر

---

(1) التنوير الاتي من الشرق،9.

السياسي الأوربي بعد عصر النهضة ومع مفكري عصر الأنوار ثم يضاف، غياب التنوير إلى سلسلة الغيابات الأخرى؛ لتكتمل صورة الشرق الراكد[1].

والغرب يجد أن الدولة لا تستطيع بلوغ مراحل متقدمة من الازدهار الا في حالة فصل الدين عن الدولة، وانه من هذا المنطلق فأن الغرب لم يبلغ تلك المرحلة من الازدهار إلا بعد الانقلاب الذي حدث في موازين تمثيل السلطة التي كانت لعصور طويلة تحت سلطة الكنيسة، ومن خلال ذلك الانقلاب تمكنت المجتمعات الغربية من تحقيق العوامل الكامنة لبلوغ مراحل متقدمة في موضوع التقدم والرقي الحضاري على صعيد تاريخانيته.

والأمر كان على عكس ذلك بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية الشرقية وذلك بالنظر إلى العلاقة المترابطة بين الدين والدولة، وان ذلك الترابط بين الجانبين الغير القابل على الانفصال يعد بحسب المنظور الغربي احد أهم العوامل التي تجعل المجتمعات الشرقية الإسلامية تبقى على حالتها الأولى من الجمود والركود، بالمقارنة إلى مطاطية الديانة المسيحية التي تتيح للسلطة السياسية مطلق الحرية في إدارة مؤسسات الدولة. وبذلك جاء تأكيد الغرب الأوربي في إرجاع: نجاح الأمم الأوربية إلى الدين المسيحي، وتخلف العالم الإسلامي إلى الإسلام ، فالمسيحية بحكم طبيعتها تساعد على التقدم في حين أن الإسلام بحكم طبيعته يؤدي إلى الركود والتخلف الحضاري[2].

فطبيعة العلاقة بين الدين وبقية مؤسسات الدولة الأخرى في الدولة لاسيما السياسية هي التي تحدد طبيعة النتاج المعرفي بالنسبة للديانتين، وإذ كان الغرب المسيحي قد أحال عوامل إنتاجه المعرفي إلى ما بعد التحرر من التسلط الديني في شخص الكنيسة بوصف التحرر من الضغوط الدينية تعين الفرد على تحقيق المزيد من النتاجات على الصعيد المعرفي، فأن الغرب أحال عوامل ضعف النتاج المعرفي بالنسبة للمجتمعات

---

(1) حفريات الاستشراق،61-62.

(2) رودنسون،صورة العالم الإسلامي،195.

الشرقية لاسيما الإسلامية إلى الدين بوصفها المسبب الأساسي لعملية ضعف النتاج المعرفي، وبذلك يكون الغرب قد برر لنفسه إنتاج المعرفة الشرقية بحجة أن: "الإسلام يحتاج إلى العلم الغربي من اجل إنتاج المعرفة حول ثقافة العام الإسلامي وتنظيمه الاجتماعي..ومن المقترب التاريخاني تجري مقارنة التاريخ الراكد للإسلام بالتاريخ الديناميكي للحضارة الغربية التي تتخللها ثورات تقدمية مستمرة"[1].

وقد كانت للصورة التي شكلها الغرب الأوربي عن الإسلام خاصة في فترة العصور الوسطى والجهد المضني الذي بذلته الكنيسة الغربية في أوربا دورها في تشويه ملامح ما يحمله ويدعوه الديانة الإسلامية من مظاهر قوية وحقيقية تدفع بالمجتمعات الشرقية الإسلامية إلى التقدم وعدم الركون إلى زوايا لا تؤدي دورها في تصعيد الوجود الإسلامي في التاريخ. وقد بلغت هذه الصورة التي اختطت ملامحها في العصر الوسيط مراحل تاريخية طويلة حتى اكتملت ملامحها الحقيقية في ذهن الباحثين الغربيين في العصر الحديث حين أحالوا أول عوامل تراجع المجتمعات الشرقية الإسلامية إلى دينهم نفسه (الإسلام).

إن الباحثين الغربيين كانوا وهم يصبون جل أفكارهم في موضوع تراجع المجتمعات الشرقية الإسلامية على عاتق الدين الإسلامي كانوا يقيسون تجربتهم المريرة مع الكنيسة في العصر الوسيط مع التجربة الإسلامية مع ان هناك خبط واضح في اقتناء نفس المقياس ضمن الفترة الزمنية، ولما كان ذلك المقياس يظهر مقدار التناقض بين هذين القياسين ضمن فترة تاريخية واحدة، فنلاحظ الباحثين الغربيين اقتنوا نماذج خاصة لمحيط تراجع الحضارة الإسلامية على فترة لاحقة، والأمر هنا لا يختلف كثيرا عن التصورات الغربية بالنسبة للمفكرين المناهضين للفكر الاكليريوسي أمثال فولتير فهؤلاء حين تحدثوا عن الروح الحقيقية لوجود حضارة وثقافة أوربية أرجعوها إلى العصر الهيلليني حين كانت أوربا في ذلك العصر تعد نفسها قد بلغت مراحل متقدمة من حرية الروح والشعور بقيمة

(1)سالم يفوت،حفريات الاستشراق،52-53.

ملكة العقل في ينبوع التاريخ تلك التي شكلت عظمة أوربا وهي بخلاف سيطرة الاكلريوس على العالم المادي في العصر الوسيط لأنها لم تؤدي سوى إلى مزيد من التراجع والتحجر والجمود يقابله تراجعا معرفيا واضحا وعلى جميع المجالات.

ولا يخفى أن الدعوات الغربية المنادية تحت شعار تفوق الديانة المسيحية كانت عاملا مساهما في الوقت نفسه لدعم عمل الإرساليات التبشرية المسيحية في مناطق الشرق. وفي ذلك يشير جي.جي.كلارك إلى ذلك قائلا :"كذلك الحال بالنسبة إلى من كانوا معنيين بالشأن الديني، فضلاً عن الشؤون التجارية والسيطرة السياسية ، إذ اعتادوا النظر في كبرياء إلى معتقدات وممارسات الشعوب الآسيوية وقد ملهم الفزع والاحتقار. وحري أن نقول إن الإيمان بأن الله أوكل للأوربيين حقاً العمل على تحضر هذه الشعوب انما كان في الحقيقة حافزاً قوياً يدعم نشاط الإرساليات التبشيرية المسيحية"[1] .

فأن كان هذا الادعاء صحيحا فكيف يمكن أن تفسر ثورة الإصلاح الديني التي قامت فيها الغرب المسيحي على سلطان الكنيسة حين حاولت الكنيسة فرض سلطانها السياسي عبر منفذ الدين المسيحي وإدانة الغرب بالمسيحية؟ أم أن مثل ذلك الادعاء في أن عناصر التقدم الغربي كان يعد غطاء ثيوقراطيا من اجل التبشير بالمسيحية في المجتمعات الشرقية، ولاسيما الإسلامية خاصة بعد أن شكل الإسلام تهديدا كبيرا على المجتمع الغربي وتمكن المجتمع الشرقي الإسلامي من خلال (الدين) إحراز تقدم تاريخي أزاح فيها مركز القوة العالمية التي تركزت لحقبة من التاريخ في الغرب الأوربي وبلاد اليونان، وتمكن هذا الدين من فتح آفاق واسعة للنهوض الفكري تكلل عبر جهود العلماء المسلمين في مجالات المعرفة العامة في الوقت الذي كان فيه الغرب المسيحي يعيش في عالم حالك الظلام ولقرون طويلة.

---

(1) التنوير الآتي من الشرق،36.

لكن ما يمكن قوله: أن الدين كان بالنسبة للمجتمعات المسيحية سلاحا ذا حدين: فهو من جهة كان يعلي من شأن ما تميزت بها الديانة المسيحية من مطاطية جعلتها عاملا رئيسيا في بلوغ ينبوع عظمة الحضارة الأوربية، حين جعلت من الديانة المسيحية الديانة الصحيحة التي خص الله فيه الفرد المسيحي ببركاته وفتح أمامه أبواب الإنتاج المعرفي الذي يسقى به منه المجتمعات الأخرى بضمنها الشرقية.

ومن جهة أخرى كانت السياسة الغربية تتخذ من الدين غطاءا لتبرير عمليات السيطرة والاستعمار على المجتمعات الشرقية بدعوة أنهم الشعب الوحيد الموكل بأمر الله إلى النهوض بشعوب العالم؛ لان الله يمنح بركاته من علمه وقوته لمن يعتنقون الأيمان الوحيد الصحيح ويمكنهم من نشر المسيحية في العالم كله[1].

وبهذا تكون الدعوات التي أطلقها الغرب سواء كانوا فلاسفة أو مفكرين أو مستشرقين قد أسهمت في دعم فكرة المركزية الغربية من خلال الدين المسيحي كانت تنطلق من فكرة جوهرية تسعى إلى إقصاء الآخر من خلال الأيديولوجيات الثيوقراطية، فمثلا نجد أن ديدرو محرر (الانسيكلوبيديا) والفليسوف هلفيتيوس اللذان يعدان من ابرز مفكري ما سمي (التنوير الراديكالي) أضفيا على الدراسات الاستشراقية سمة سلبية وهدامة في جوهرها عند التطبيق نظرا إلى إيمانها بضرورة الإطاحة الكاملة بالنظام القديم وإبداله بنظام جديد[2].

خامسا : المركزية الغربية ومفهوم التقدم الحضاري

كان موضوع الصراع الحضاري بين العالمين الشرقي والغربي إحدى المعالم الأخرى التي حاول الغرب التشبث فيها في مجال إبراز مركزيتها الغربية من خلال أقلام مجموعة مميزة من فلاسفتها الذين تناولوا موضوع الحضارات ودرجت الأقلام الغربية على

---

(1) حسين يوسف،مدخل إلى الاستشراق،44.

(2) كلارك، التنوير الآتي من الشرق،79.

صياغة مفاهيم خاصة في مجال الحديث والبحث عن الحضارات العالمية بشطريها الشرقي والغربي تحت مسميات متنوعة منها ما تسمى بالصراع الحضاري أو الصدام الحضاري أو أزمة الحضارات أو حتى الحوار الحضاري.

وأي كانت التسمية فهي تفصح عن وجود تيارين متعارضين في جوانب ومتفقين في جانب واحد. فالتيار الأول يجعل موضوع البحث في ماهية الحضارات العالمية أشبه ما تكون بصراع أو تناحر في مجال إبراز أي من هذه الحضارات كانت شرقية أم غربية ستثبت حضورها على الصعيد التاريخاني.

أما التيار الثاني فمُعارض؛ ويجد أن البحث في الحضارات لابد أن تتجاوز المفهوم التناحري في مجال إبراز الأقوى وان على الأقوى أن يقدم الدعم اللازم لرفع الآخر نحو مجال الرقي والتقدم الحضاري، على أن وجود هذين التيارين المتعارضين يتفقان في جانب واحد وهو أن الحضارة الغربية هي الأقوى والأكثر قدرة على التقدم وعليها تقع مسؤولية النهوض بالحضارات الأخرى الأقل رقيا منها.

وكان لكتابات ماركس وانجلز عن موضوع التشكيلات الاجتماعية موقعا مميزا في تصويره عن الجوانب الأساسية لمركزية الحضارة الغربية، إذ بشر ماركس من خلال بحثه عن الرأسمالية والنظام الاشتراكي بمشروع كان جوهره تحول أوربا إلى بؤرة استقطاب العالم، وكان من ابرز صفاته تكوين نظام عالمي تتم صياغة أسسه الحضارية انطلاقا من أنموذج التجربة الحضارية الأوربية، الأمر الذي كان يعني تقنين المجاري المختلفة والمتعددة للتراث الحضاري الإنساني، تبعا لحاجات مركز ثقل واحد–مع ما يترتب على هذه العملية من إلحاق وتدمير للثقافات غير الأوربية المنكفئة إلى حدود (أطراف) تابعة– هذا التصور يتواصل في فكر لينين الذي راهن حتى اللحظة الأخيرة على الديناميكية الثورية للغرب'[1].

(1) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،54.

وماركس في حقيقة الأمر قدم في فلسفته الثورية السمات الرئيسية للثقافة الأوربية، تلك التي كانت قد تبلورت في الأصل منذ العصور الوسطى وعصر النهضة، إذ كان الاعتقاد السائد بان التاريخ هو تيار تمديني منطلقه التراث المزدوج الإغريقي-اللاتيني والمسيحي، ذلك الذي يبنى على قاعدة الاعتقاد بوحدة الحضارة ووحدة التاريخ. وكان: "ثمة ميل إلى اعتبار الحضارة نشأت في أوربا، وان ثمة حضارة واحدة جديرة بهذا الاسم، يعتبر الغرب وريثها الشرعي، إذ معه يبدأ العقل والنظام والمنهج، وهي جميعا من سمات (المعجزة اليونانية)، وما عرف من علوم ومعارف وأفكار في باقي الحضارات الشرقية القديمة، ليس من الممكن بحال، وضعه في مصاف ما عرفته الحضارة اليونانية التي هي اصل الحضارة الغربية. بل أن سائر الحضارات الأخرى، لم ترق حسب العديد من المؤلفين الغربيين إلى مستوى ما بلغته الحضارة الغربية مع اليونان أو بعدهم"[1].

فالتخطيط للمركزية الغربية كانت يقوم وقبل إبراز المقومات التي تحيل عناصر القوة والمجد للحضارة الغربية إلى فكرة أقدمية الحضارة الغربية على الشرق من خلال سبر أغوار التاريخ الأوربي، وتسليط الضوء على الحضارة اليونانية بوصفها الأم الولود للحضارة الغربية، وبهذا يكون الباحثون الغربيون قد وضعوا اللبنة الأولى لمركزية حضارتها، على اعتبار أن شروق شمس ولادة أي حضارة في العالم كانت قد اختصت بالغرب قبل الشرق.

وبهذا راح الفكر الأوربي ينساق كما يشير فولني نحو جانب واحد بقوله:"إننا لا نهتم سوى بالإغريق والرومان، وذلك لأننا تبعنا حرفيا، منهجا ضيقا ومطلقا، هذا المنهج الذي يرد كل شيء إلى نظام هيرودت وحدوده الضيقة إلى حد بعيد، ولم يتم الاهتمام سوى برؤية مصر وبلاد الإغريق وايطاليا، كما لو كان الكون في الفضاء الصغير، وكما

---

(1) المصدر نفسه،21.

لو كان تاريخ هذه الشعوب الصغيرة شيئا آخر غير ذلك الغصن الصغير والضعيف والمتأخر من تاريخ البشر[1].

وقد استمر دعاة تيار المركزية الغربية يتشبثون بمركزية الحضارة الغربية، وفي أن الحضارة الإنسانية بدأت في أثينا الأوربية وظلت قائمة فيها، ويحاولون أن يعرضون جانبا النظريات الأخرى التي نادى فيها بعض الباحثين حول فضل الحضارات الشرقية؛ بل وأسبقيتها على الحضارة الغربية.

إننا وبصدد كل هذه الحشود من التنظيرات والنصوص لا نجد إلا القليل من الأوربيين يجيب على التساؤل الذي مفادة: ما علاقة قبائل الهون والفايكنك التي تعود إليها الأصول الجرمانية وغيرها بحضارة اليونان!.

لماذا يُترك الأجداد الأصليون ويُؤخذ بتلابيب اليونان؟ لماذا لم تكن قبائل الفايكنك متحضرة إذن؛ وتغادر بربريتها وتنساق إلى أصولها أصولها يونانية. ولماذا لا يقول كثير من الأوربيون بأنهم ينتمون دمويا وجغرافيا إلى الفايكنك قبل انتمائهم لليونان؟

وهناك من الباحثين من رأي أن الدعوة بقيمة الحضارة الغربية وتفردها أمر يحمل جانبا كبيرا من التناقض الذي لابد من الوقوف عنده مليا، وهذا التناقض كان وليد لأساطير بعيدة وفي انه توجد بين تلك الأساطير نواة لحقيقة تعبر كيف أن الإغريق الأوربيين قد استقبلوا العناصر الأولية لحضاراتهم من الشرق وهذا عن طريقين: الأول بشكل مباشر من خلال عناصر سامية وبخاصة فينيقية في بلاد الإغريق في عصور ما قبل التاريخ، والثاني غير مباشر من خلال الإغريق الشرقيين الذين اتصلوا بشعوب سامية أو شبه سامية من خلال إقامتهم في أسيا الصغرى وفي كريت وقبرص ومن المحتمل أيضا في شمال مصر ونقلوا تلك البذور الحضارية لأهلهم في بلاد الإغريق الأوربية[2].

---

(1) هنتش،الشرق الخيالي،328.

(2) اثينا السوداء،541.

إن صفة التمركز الغربي نحو ما يسمى بمركزية الحضارة الغربية قد أعاده تـويني إلى ما اسماه بـ (وهم حب الذات)، إذ يجد تويني أن الغربيين وقعوا ضحية ذلك الشعور وفي أنهم "ليسوا ضحاياه الوحيدين، إذ عانى اليهود كثيراً من وهم أنهم ليسوا شعباً مختاراً فحسب، لكنهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب"[1]، لذلك كانوا يطلقون على غيرهم من البشر لفظ (الأمميين)، كما أطلق اليونانيون على غيرهم من الشعوب لفظ (البرابرة)، والغربيون يطلقون على من سواهم لفظ (الوطنيين)[2].

فموضوع الوهم الغربي انصب بحسب ما ذهب إليه تـويني إلى الآراء والاستنتاجات التي طفت على سطح التاريخ في فترات متناقضة بين شرق متقدم وغرب متخلف ثم تحول في الأدوار التاريخية ليغدو الشرق راكدا والغرب متحركا. هذا لو أخذنا بعين الاعتبار الأثر الذي خلفته الكتب المقدسة خاصة التوراة في تشكيل صورة الشرق في ذهن الغربي نفسه. فالصورة الحية التي رسمها اليهود عن حياة أنبياء إسرائيل في الشرق كان لابد لها أن تنسجم مع طابع الجمود التي أضفيت على معالم الشرق.

وفي ذلك يقول تويني: "إن الشرق الذي يعني هنا أي بلد واقع بين مصر والصين، كان وقتاً ما متقدماً عن الغرب كثيراً ويبدو الآن متخلفاً عنه بمراحل وبينما كنا نتحرك كأن الشرق راكد، وعلينا أن نتذكر بصفة خاصة أقاصيص التوراة التي ما برحت- بالنسبة للإنسان الغربي- العادي هي وحدها الفصل المألوف عن تاريخ الشرق القديم. وعندما يلاحظ المسافرون الغربيون المحدثون بمزيج من الدهشة والابتهاج، أن الحياة القائمة حالياً في منطقة الأردن المتاخمة للصحراء العربية تتواءم في كل مواضعها مع وصف حياة أنبياء بني إسرائيل في سِفر التكوين، يبدو لهم أن جمود الشرق أمر لا مشاحة فيه"[3].

1ـ تويني، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ ، 1/ 61 .

(2) النجم،تويني ونظرية التحدي،77.

(3) تويني، مختصر دراسة التاريخ، 1/ 62-63.

ولا يخفى أن إبراز قضية المركزية الغربية وفق أساس التفوق الحضاري للغرب على الشرق ومجمل مكوناته الحضارية ينصب في قالب واحد الا وهو استبعاد اثر المكونات الفكرية للحضارة الشرقية على الفكر الغربي، حتى ان جي.جي.كلارك أشار إلى ذلك بوضوح في قوله:"وطبيعي أن مثل هذه المواقف الملتبسة ذات المعاني المزدوجة تفسر لنا ، إلى حد ما ، لماذا لا يزال العالم الأكاديمي متردداً في اتخاذ الفكر التقليدي الآسيوي مأخذاً جاداً ، ونلحظ حتى في عصرنا الراهن الموسوم بعولمة الثقافة انه لا تزال توجد بقايا راسخة لنزعة المحورية الغربية ، حيث نشهد أحجاماً مطرداً عن قبول فكرة أن الغرب استعار أي شيء ذي قيمة من الشرق ، ونرى كذلك أن مكان الفكر الشرقي في التراث الغربي لا يزيد على كونه مظهراً معاصراً وحدثاً عابراً غير ذي قيمة فكرية مهمة ، أو لنقل انه على أحسن الفروض ليس إلا جانباً عادياً جداً ضمن استجابة أوسع نطاقاً إزاء العالم الحديث [1].

كما أن الدعوة للمركزية الغربية من منطلق حضاري اخذ على يد بعض الباحثين الغربيين شكلا أخرا حين وجه البعض عنايتهم لتكوين أساس لنظرية عرفت بـ نظرية الدوائر الثقافية، منطلقين من رؤية تاريخية لواقع الإنسان الغربي، في أن الكائن الإنساني يعد بالدرجة الأولى كائن تاريخي، وفي أن وعي الإنسان ومعرفته لذاته يخضع للصيرورة التاريخية.

فمثلا حاول أرنست ترولتش (1865-1923) الذي كان زميلا وصديقا لماكس فيبر أن يؤسس لكتابة تاريخ عالمي بناء على العلاقات بين الدوائر المختلفة، فكان ترولتش يستشهد في بحثه عن الحضارة الشرقية بأبرز الدوائر الثقافية في الهند والصين ومصر الفرعونية واسيا الغربية الإسلامية والدائرة المتوسطة- الأوربية-الأمريكية؛ لان هذه الدوائر كانت بنظره تمتلك تاريخ المعنى الخاص بها ومفهوم الأفعال والكلمات الموسوطة ثقافيا، وفي أن الذين لا ينتمون الى دائر ثقافية لا يفهمون معنى الأفعال

---

(1) التنوير الاتي من الشرق،16.

والبيانات المنتجة في تلك الثقافة، وترولتش عامة جعل الدائرة المتوسطة -الأوربية- الأمريكية هي الدائرة الثقافية الوحيدة المجهزة بالمقدرة على الانخراط في تأمل تاريخي للثقافة"[1].

وأي كانت المبررات التي تشبث بها الغرب لإبراز دعوة مركزيتها الحضارية، فأن هذا الامر لم يكن يلغي الدافع الحقيقي المحرك لتلك الدعاوى، فالدعوة هنا مثلت خطابا أيديولوجيا خطيرا وجه للمجتمعات الشرقية كانت تعبر عن رغبة واضحة وصريحة في ضرورة الانصهار في بؤرة الحضارة الأكثر تقدما وإلغاء الفوارق التي كانت تميزت حضارة عن أخرى عبر تاريخ الوجود الإنساني. أن الأمر ليس هنا حضارة متطورة وأخرى متخلفة لان لأي حضارة مهما كانت في درجة متدنية من الرقي لها ما يميزها وما يعبر عن سياقها التاريخي لأنها تعبر عن مرحلة حياة كاملة اجتمعت فيها أجيال تباعا حتى أنتج صياغة تلك الحضارة، والدعوة إلى ضرورة تقديم حضارة ولاءها إلى أخرى بحجة أنها اقل تحضرا منها يعني إلغاء خصوصيتها ومكوناتها الثقافية والتبرير لذلك أن التطور الخطي للحضارة عالمية أمر على الكل الأنحاء أمامه.

وقد علق الأديب والكاتب الأسباني خوان غويتسولو على تلك الايديولوجيا الغربية قائلا:"ففي حدود الثقافة كون الثقافات الأخرى مطالبة بالإنحاء أمام الثقافة الأوربية بدون ان يكون لها الحق في ان تبقى مختلفة ببساطة، وفي حدود كون أي طريق أخرى ليست ممكنة في ما عدا طريق التطور الخطي الذي لا مناص منه، فان التمركز العرقي النبيل المقاصد، بدون ان يتناقض ظاهريا مع مقدماته الأولى، في إدماج الثقافات الأخرى المختلفة والغرائبية في المسيرة الظافرة لتقدم مقام على أسس النجاعة والفعالية والعائد والتنظيم والإنتاج، هذا في الوقت نفسه الذي يتباكى فيه مصير ضحايا برئية تستحق وتترك تحتضر على قارعة الطريق"[2].

---

(1) تأملات في الشرق،58.

(2) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،64.

في الواقع فإن موضوع التمركز العرقي الذي أشار إليه الغرب ضمن دائرة طروحات المركزية الغربية كان يعد بحد ذاته أحد الشروط الأساسية في نظرة الغرب إلى الآخر (الشرق)، وفي هذا الصدد يشير تييري هنتش إلى ذلك قائلا:"التمركز العرقي ليس عيبا يمكننا تخفيفه، وليس خطيئة يمكننا أن نقر بها ونتطهر منها؛ فالتمركز العرقي هو الشرط اللازم لنظرتنا إلى الآخر، دون السعي إلى تبرئة أنفسنا منه، وهو الشرط الذي يجبرنا على بذل الجهد والعودة أبدا إلى نقطة المراقبة، وبالتالي العودة إلى أصول نظرتنا في محاولة منا لفهم الضرورات–داخلية كانت أم خارجية–والتي يستجيب لها فضولنا في معرفة الآخر"[1].

كما أن التوجهات الغربية لم تكن تكتفي إلغاء الأدوار التاريخية للحضارات الشرقية فحسب، بل أن هناك من حاول بالفعل طمس المعالم الحضارية للشرق ومحو أي ذكر لها من التاريخ. وكان هذا الأمر يبدو بصورة أكثر وضوحا حين يمس الأمر معتقد أديان الشرق نفسها، فصيغة وجود ديانة شرقية امتلكت مقومات عالية لبناء حضارة عالمية كان أكثر ما يقلق مضاجع صناع صور الشرق المجرد من عوامل الرقي الحضاري. وكيف إذا كان الأمر يمس المعتقد الإسلامي نفسه. فحين كان الغرب يئن تحت شبح الركود والتخلف الحضاري كان المسلمين قد نثروا بذور الحضارة الإسلامية في أوربا وتحديدا في أسبانيا الذي وصل إليها الحكم الإسلامي وتفنن صناع الثقافة الإسلامية بتشكيل اعتى صور البناء الحضاري تلك التي يمكن أن يصلها التاريخ في تلك الفترة. وحين نجح الغرب في استعادة أسبانيا كانت أول ما فعلته أنها دمرت تلك الصورة الرائعة للتشكيل الحضاري وحاولت إزالة الآثار المادية التي ربما يوما ستعبر عن جمالها في فترة الوجود الإسلامي في المنطقة.

وفي ذلك يقول نتيشه وهو ينتقد فداحة الحروب الصليبية حين شرعت في تدمير الحضارة الأندلسية، مدمرة عناصر التميز والايجابية والإقدام على الحياة، يقول نيتشيه:

---

(1) الشرق الخيالي،21.

حطمت المسيحية موسم الحصاد للحضارات القديمة، وبعد ذلك دمرت موسم الحصاد في الحضارة الإسلامية. وداست على ثقافة رائعة للمورسيك (المسلمون في أسبانيا) والتي كانت أقرب إلى حواسنا وأذواقنا من روما واليونان، (ولا أريد أن أقول بأي أقدام قد تم ذلك)، لماذا ؟ لأن هؤلاء كان لهم غرائز نبيلة ومصدر للرجولة مقبلةً على الحياة بإيجابية؛ مؤكدةً معنى الحياة بغرائز أرستقراطية، وفخامة نادرة طبعت حياة الاندلسيين! وكان على الصليبيين أن يرتموا فوق تراب هذا التميز؛ لكنهم اعتبروا ذلك مجرد غنيمة.

وهذه الحضارة تم تجاهلها حتى في قرننا التاسع عشر؛ والذي يبدو فقيرا شائخا أمام ذلك الغنى والتميز؟ ولندع جانبا الأحكام المسبقة.

ولم تكن الحروب الصليبية إلا شكلا من أشكال التزوير الواسع ليس إلا ؟، لا أكثر! وكان النبلاء الألمانية، والذين هم بالأساس رموز من قبائل الفايكنك، وكذلك الحرس الكنسي السويسري في خدمة كل غريزة سيئة للكنيسة، ولكنها دفعت جيدا . النظر في حقيقة هذا يكشف بالضبط ما قدمته السيوف والدم الألمانية للكنيسة ومكنها من القيام بحربها حتى الموت؛ ضد كل الأشياء النبيلة على وجه الأرض! في هذه المرحلة هناك مجموعة من الأسئلة المؤلمة تشير إلى أن طبقة النبلاء الألمانية وقفت خارج التاريخ من حضارة أعلى، والسبب واضح . وجوهريا ما كان ينبغي أن يكون هناك اختيار أكثر ملاءمة بين الإسلام والمسيحية، وبين ما هو عربي ويهودي.

وكان القرار قد اتخذ، فإما أن يكون المرء قذرا أو لا يكون . إما الحرب الضروس على روما، أو صداقة وسلام مع الإسلام، وهكذا فعل ذا الروح الحر فردريك الثاني. لماذا ؟ لان الألماني قبل كل شيء يجب أن يكون عبقريا، ذا روح حرة، قبل شعوره بالشكل اللائق، ولا أستطيع أن افهم كيف أن ألمانيا شعرت بأنها مسيحية ؟ "[1].

(1)Nietzsche , Serenity Publishers, p 61.

ومن اجل الانتقاص من قيمة منجزات وعظمة الحضارة الإسلامية، فقد أحال العديد من الباحثين عوامل فشل الحكومات الغربية إلسيطرة على المجتمعات الشرقية أو حتى نشر العقيدة المسيحية في العديد من مناطقها وخاصة أفريقيا واسيا. ليخرج دعاة المركزية الغربية بـ نظرية جديدة فحواها أن الشعوب التي تكون مستواها الحضاري على طريقة القرون القديمة تتقبل المؤثرات الحضارية التي تكون في مستوى القرون الوسطية بوصفها الأقرب إليها من تقبل حضارة مدنية عالية. ومن خلال ذلك برر الباحثين الغربيين تقبل شعوب الآسيوية والأفريقية الذين كانوا يعيشون على طريقة القرون القديمة حضارة الإسلام التي كانت على درجة مدنية القرون الوسطى مما كان يسهل عليهم اقتباسها مقارنة إلى الصعوبة التي كانوا سيلقونها من مدنية أوربا التي فاقت بمستواها المدنيتين الأفريقية والإسلامية.

فمثلا يشير الأستاذ (مينهف):أن بين الأوربي والأفريقي هوة تفرق بينهما والمسلمون قد تمكنوا من إزالة الهاوية التي كانت بينهم وبين الزنوج؛ بان جعلوا لهم إلى هؤلاء سلما. فأهالي الساحل الشرقي في افريقية والهوسون في السودان الغربي هم الالة العاملة لانتشار مدينة الإسلام في افريقية بلغة البلاد التي هي مزيج من العربية والبربرية والإفرنجية (لانغوفرانكا) وهذه اللغة هي واسطة التعارف في الأقاليم الكبرى، وشدد النكير على القائلين بان الإسلام أكثر موافقة للشعوب الأفريقية. أن من شأن هذه الفكرة أن تحبب المسلم إلى الأوربيين وتحملهم على مجاملته مع أن أساس هذه الفكرة واه إلا لذا كان معناه أن الإسلام يبيح تعدد الزوجات المنتشر في افريقية. وقد أظهرت التجارب الكثيرة في الاستعمار الأوربي أن الأوربيين لا يختلفون في شيء عن الإفريقيين من الوجهة العملية، أما أن الإسلام في مستوى أرقى من مستوى الشعوب الأفريقية فذلك لان هؤلاء يعيشون على طريقة القرون القديمة ومدينة الإسلام هي بدرجة مدينة

القرون المتوسطة ولذلك يسهل على الأفريقيين اقتباسها. وإما مدينة أوربا فهي أرقى من المدينتين الأفريقية والإسلامية ولذلك يصعب على الإفريقي الوصول إليها والاحتكاك بها[1].

أما النسق الاستشراقي فقد أولى اهتماما بالغا لموضوع مركزية الحضارة الغربية، خاصة وان اغلب المستشرقين الذين تناولوا الحديث عن الحضارات كانوا واقعين تحت تأثير ما يعرف بمركزية الذات. وبدا الدرس الاستشراقي يولي عناية خاصة بـ فكرة وحدة الحضارة التي كانت تختزل حضارات العالم وتجعلها روافد في نهر الحضارة الغربية. والفكرة الرئيسية لهذا الاختزال انطوت على أنحاء الحضارة الشرقية أمام الغربية بوصفها اقل مدنية منها، خاصة عندما تظهر افرازات سياسية تدعو إلى دعم الوجود الغربي في المنطقة الشرقية ويكون خير معين لدعم العملية السياسية هو طبعا السياق الحضاري.

فمثلا نلاحظ أن برنارد لويس حين كتب عن موضوع صراع الحضارات في ذروة السيطرة الإمبريالية الاستعمارية على الشرق الأوسط، أشار في مقالة له تحت عنوان (العرب في التاريخ) أن مشكلة العرب الرئيسية تكمن في عدم قدرتهم على التأقلم مع العالم المعاصر، وانه عليهم قبولهم للآخر بوصف الآخر(الغرب) أكثر مدنية منهم، وان هذا الأمر يتطلب مزج ثقافة العرب الذاتية وهويتهم مع المدينة المسيطرة عليهم.

وبعد هذه المقالة بعقد آخر نجد أن لويس في مقالة له تحت عنوان(الشرق الأوسط والغرب) حول ما اسماه الغرب بـ أزمة الحضارات إلى صراع الحضارات موضحا في تلك المقالة العامل الحاسم لإبراز مركزية الغرب وتفوقها الحضاري مشيرا :"عندما تصطدم الحضارتان أحداهما ستتغلب والثانية ستتحطم، قد يتحدث المثاليون والعقائديون بسلاسة ألسنتهم عن زواج بين أفضل العناصر من الجهتين، ولكن النتيجة لمثل هذا اللقاء عادة هي تعايش الاسوء"[2]. ومهما تكون التبريرات التي قدمها الفلاسفة أو المستشرقين في موضوع مركزية الحضارة الغربية، فأنها جميعها كانت تحاول أن تلبس

---

(1) شاتليه، الغارة على الإسلام ،172-173.

(2) سولت،تفتيت الشرق الاوسط،30.

العملية السياسية التي تستهدف المناطق الشرقية بلباس التمدن والتحضر، وان الوصول إلى نتائج عملية في هذا المضمار أمر يتطلب بلوغ مراحل الحضارة العالمية التي لا يمكن لها أن تتحقق إلا من خلال قبول الطرف الضعيف للطرف القوي. ولما كان ميزان القوى قد تمركز في عالم الغرب فأن العالمية التي دعا إليها الباحثون الغربيون أيا كان انتماءهم يعود إلى كفة العالمية الغربية.

سادسا : أثر المركزية الغربية في الهيمنة السياسية

كان لموضوع التفوق الغربي في مجاليه السياسي والعسكري، لاسيما في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين علاقة وثيقة الصلة بالتناحر السياسي بين العالمين الشرقي والغربي، وان كان ذلك يمتد إلى فترة بعيدة من التاريخ تجاوزت القرنين الأخيرين بكثير، لتعود بجذورها إلى صورة الشرق في ذهن العالم اليوناني والروماني القديم، والشرق لا يعدو في نظرهما سوى مجتمع برابرة.

وفي الواقع كانت لطبيعة الحروب القديمة المستمرة بين الشعوب الفارسية واليونانية إحدى أهم العوامل التي وضعت الخطوط الأولى لتمثيل المركزية الغربية في العالم اليوناني القديم، وكان ذلك التمثيل يقوم في الواقع على ثنائية متعارضة بين اليونانيين وجميع الشعوب الأخرى والمعني هنا (البرابرة) طبعا. فقد كان لتركز العداء السياسي والعسكري بين اليونان والشرق على اثر الحروب اليونانية-الفارسية من جهة، وتواصل الشرق في صورته الذي يحمل معاني التواصل المستمر للتهديد على المجتمعات اليونانية من جهة أخرى، انعكاسا واضحا لتشكيل صورة الشرق في الفكر اليوناني القديم. ووضع أولى البصمات التي تبرز تفوقه العرقي على المجتمع الشرقي من منطلق الأيمان اليوناني بكونهم مجتمع يضم بداخله أحرار شجعان أقوياء منتصرين على نقيض الطرف الآخر الشرقي الذي لا يضم بداخله سوى عبيد قبيحين ومخنثين ضعاف.

ويمكن تلمس ذلك بوضوح بقول الخطيب اليوناني لاسكوريتس في القرن الرابع في أثناء حديثه عن حيثيات العداء بين اليونان والبرابرة قائلا:" لقد تأصلت في نفوسنا فيما يخص هذا العداء الأسطوري هو إننا يجب أن نستمع كثيرا بالخوض في موضع حروب طروادة والفرس، والتي يمكن من خلالها أن نقرا عن الكوارث التي حلت بهم. سنرى أن الحروب بين الإغريق والفرس هي التي أدت إلى خلق ملاحم النصر واعتقد حتى أن أشعار هوميروس قد اكتسبت هيبتها من مديحه الرائع للمحاربين الذين قاتلوا ضد العالم البربري، وذلك كان السبب الذي جعل أسلافنا يرغبون أن ينشد هذا الفن ويحتفي به في المسابقات الموسيقية وفي تعليم الشباب لذا فان استماعنا المتكرر للملاحم يمكننا من التعلم عن ظهر قلب، العداوة التي كانت متأصلة هناك، وحتى الحديث عن شجاعة أولئك الرجال الذين قاتلوا هناك يجب أن تؤدي إلى الرغبة في محاكاة إنجازاتهم"(1).

وعلى وفق ذلك يبدو واضحا أن لاسكوريتس كان يرمي بتلك العبارة إلى تحفيز اليونان على النهوض بمقومات التفوق السياسي على الشرق والذي طالما نادى به اليونانيين؛ لان التراخي عن هذا الأمر يعني السماح للقوى الآسيوية بأن تحرز تفوقا على المجتمع اليوناني القديم وبذلك ستحقق نجاحات تؤهلها بان تتقدم الركب الحضاري العالمي، ليكون بذلك البرابرة المتخلفين أكثر ازدهارا من اليونانيين، وهذا الأمر الذي لا يمكن ان يسمح به، وانه من هذا المنطلق يجب القيام بكل ما من شانه ان يعيد موازين القوى الى نصابها.

والنصاب الطبيعي للصورة اليونانية عن المجتمعات الشرقية ان هذه المجتمعات ما هي إلا مجتمعات اعتادت على الخنوع لسلطاتها السياسية، وان هذه السلطات السياسية إن اعتادت على الحكم فلا يمكنها أن تصل إلى روح الكامنة لحكم المجتمعات الأخرى؛ لان الحكم الحقيقي للعالم لا يمكنه ان يبلغ هدفه ويحقق غايته؛ إلا من خلال اليونان. وفي ذلك يقول أرسطو :إن البرابرة بطبيعتهم أكثر خنوعا من الإغريق، والآسيويون أكثر من

(1) هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم،22-23.

الأوربيين. ولذلك بطبيعة الحال، الآسيويون يجب أن يحكموا واليونانيون قادرون على حكم سائر الناس"[1].

إن مركزية اليونانية السياسية كانت تعد نزوعا نحو تعظيم الذات اليونانية خاصة حين يتعلق الأمر بالمواجهات العسكرية التي كانت تحتدم بين الحين والآخر بين اليونان وخصومهم الفرس، وقد تجاوز الدعوات التي تظهر فيها عظمة الذات اليونانية في الخطب والمناسبات السياسية وأثناء المواجهات العسكرية، بل أن ذلك بدا واضحا أيضا في الأعمال الأدبية اليونانية.

إن المسرحية التي قدمها اسخليوس تعد انعكاس لمفهوم تضخم الذات عند اليونان، فقد كان" اسخليوس في عمله التراجيدي (الفرس) كان يعظم من شأن الجيش المهاجم(وهذه طريقة لتعظيم الذات أيضا) ويقابل ولو بشكل مبطن الديمقراطية الاثنية مع الملكية المطلقة في ميديا"[2]. وقد أدت فكرة تعظيم الذات اليونانية دورا كبيرا في تشكيل نظرة الأوربيين فيما بعد للمجتمعات الخارجة عن حدود دولتهم، حتى بلغ ذلك الشعور ذروته حين خرج الأوربيون بفكرة أنهم يعدون سادة العالم والبقية عبيدا لهم. ومثل تلك النظرة أثرت فيما بعد على السياق الاستشراقي في أن "العالم ينقسم إلى سادة أوربيين وعبيد من العالم الآخر"[3].

ومن منطلق التفوق السياسي والتقدم اليوناني كانت كثيرا ما تبرر عمليات الغزو اليوناني لبلدان الشرق، لاسيما في عهد الاسكندر على إنها عمليات تستهدف تمدين الشرق حتى ارتبطت صورة الاسكندر في عمليات غزو الشرق في الذهن الغربي بـ :"وظيفة صاحب الرسالة الحضارية الأعظم للشرق" ، وقد مجد بلوتراخ غزو اسكندر

(1)هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم،23.

(2) هنتش،الشرق الخيالي،38.

(3) ينظر: ردود على شبهات المستشرقين،1/127.

لآسيا قائلا: "وزع الاسكندر المحاكم القضائية على عموم آسيا، وبالتالي تغلب على طريقتها البدائية والمتوحشة في العيش"[1].

وقد اختلف التنظير الغربي في مجال بحث نظرية المركزية الغربية السياسية، فهناك منظرين غربيين من برر عمليات غزو الغرب للمجتمعات الشرقية على أنها نتيجة طبيعة في الحياة حين يكون هناك طرفين متضادين في ميزان تمثيل القوتين الاقتصادية والسياسية، وان الطرف الضعيف حين يمتلك مقومات اقتصادية كبيرة لا يستطيع حمايتها أو حتى استغلالها نتيجة ضعف إمكانياته المادية عليه أن ينحني لإرادة الطرف الأقوى بوصفها النتيجة الحتمية والطبيعة لتقرير المصير.

فمثلا كان هيكل في كتابه (العالم الشرقي) يجد أن كنوز الهند كانت تشد أطماع السلطات الأوربية إليها منذ فترات موغلة في التاريخ، وفي أن ضعف المجتمع الهندي في حماية كنوزه كان يفتح المجال ليسيل لعاب القوى السياسية الغربية لغزوه واستعماره، الأمر الذي جعل الهند ميدانا فسحا للغزو الغربي عبر مراحل تاريخية طويلة بدء بغزو الاسكندر المقدوني وحتى العصر الحديث بوقوعه تحت السيطرة الإنجليزية.

وللانتقاص من القدرة السياسية للمجتمعات الشرقية كان هيكل يجد ان استعمار الغرب للشرق هو بمثابة القدر المفروض على المجتمعات الأقل رقيا وتفوقا من أوربا. وهيكل يحوم في بحثه عن غزو واستعمار المجتمعات الآسيوية على المجتمع الصيني، ليخرج هيكل بنتيجة مفادها أن"القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوربية وسوف تضطر الصين في يوم من الأيام أن تستسلم لهذا المصير"[2].

في حين حاول ماركس في بحثه عن موضوع التشكيلات الاجتماعية والاقتصاد الشرقي ان يجعل مصير الشعوب الشرقية رهن الإدارة الأوربية حين عمل على إعطاء

---

(1) هوانك يانك،الاستشراق في العالم القديم25.

(2) العالم الشرقي،31.

حق تقرير مصير الشعوب الشرقية بيد الدوائر الأوربية؛ لان :'الشعوب الشرقية مستضعفة، فان قدرها هو التبعية لأوربا، فهذه الأخيرة هي التي ستقرر لها مصيرها، انها علاقة الراشد بالمحجور عليه'[1]. وان هذه الوصاية هي التي جعلت أوربا بحسب ماركس وانجلز في المركز الأقوى ومنحتها الأحقية في الأخذ بيد المجتمعات الشرقية من اجل النهوض به وتحقيق المستوى المطلوب لرقيه، وان هذا الأمر لكي يحدث فانه لابد من استعمار بلدان العالم الشرقي من قبل أوربا وبذلك ستكون أمام أوربا المتفوقة شقين :'الشق الأول يدمر، والثاني يعيد التولد والأحياء، فالأول يعني ابادة المجتمع الآسيوي والثاني يعني إرساء الأسس المادية لمجتمع غربي في آسيا'[2].

وإذن كانت عملية السيطرة واستعمار المناطق والدول الشرقية تسير جنبا إلى جنب مع الأسطورة الغربية التي راجت في نهايات القرن التاسع عشر حول مقدار التناقض الفكري الحاصل بين المجتمعين الغربي المتقدم والشرقي المتأخر عليه بمراحل وأشواط بعيدة، وكلما راجت هذه الفكرة أكثر بين الأوساط السياسية الغربية، كلما كان بروز الوجه المناقض أكثر وضوحا وهو أمر يبيح بلا شك التدخل المباشر في الشرق، والاختراق المباشر لمجمل مكوناته الثقافية والحضارية، ويفرض عليه في الوقت نفسه مكونات جديدة من رحم المعطيات الحضارية الغربية تثير بطريقة أو بأخرى تناقضات داخلية في المجتمعات الشرقية؛ لكونها لا تستطيع التآلف معها بالنظر لاختلافها .

وفي ذلك يعلق جي.جي.كلارك :'وثمة وجه آخر بطبيعة الحال لهذه القصة . اذ كانت شعوب وثقافات آسيا موضوعات للهيمنة السياسية والاقتصادية ، مثلما كانت موضوعاً للغطرسة والازدراء العنصري في الغرب ، ان قصة العلاقة بين القوى الاستعمارية الغربية وأمم الشرق ليست فقط قصة تثير الخزي، استهدفت استغلال شعوب آسيا وتجريدهم من ممتلكاتهم، والنظر إليهم باعتبارهم العنصر الأحط شأناً قياساً

(1) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،57.

(2) النملة،مصادر الاستشراق،249.

إلى الغرب، وأنهم "الآخر" النقيض، وحامل الخصال السلبية ، ويؤكد الغرب بذلك لنفسه تفوقه، ومن ثم حقه المشروع في السيطرة، وكم هو محزن أن نرى بوضوح كيف تقدم الغرب نحو آسيا، وقد تسلح بالحق على لسان المدفع والإنجيل (كويستلر) وعمد بشكل منهجي منظم على أن يفرض على أمم الشرق عقائده الدينية، وقيمه الخاصة، ونظمه السياسية، غير عابئ بما يثيره كل هذا من حساسيات كلية، وغير مبال بالتقاليد الأصلية. علاوة على هذا، فإن دراسات معاصرة عن فترة ما بعد الاستعمار لفتت الأنظار إلى أمرين :

أولاً:كيف سادت الاتجاهات العنصرية والقمعية في الواقع التاريخي الغربي.

ثانياً: كيف أن الأمر لم يقتصر على هذا فقط ، بل أن هذه الاتجاهات العنصرية والقمعية باتت محفورة وراسخة ضمن الخطاب الغربي على مستويات عدة ، حتى في عصر ما بعد تفكك الجهاز الاستعماري الرسمي تماماً . معنى هذا أن النزعة الاستعمارية ثاوية في عقول ومجتمعات ما بعد حقبة الاستعمار[1].

إن المنظرين الغربيين ممن بحثوا عن موضوع المركزية الغربية كانوا غالبا ما يقعون تحت تأثير "مشاعر التفوق(وأحيانا الدونية) تجاه الناس الذين يعتبرون مختلفين تماما"[2]، وذلك من منطلق إيمانهم بمعطيات الغرب السياسية والعسكرية، ومثل ذلك الشعور كان كافيا لتعميق الفجوة التي كانت تفصل بين العالمين الشرقي والغربي، وتجعل إمكانية التقائهما في عداد الاستحالة، وهذا الاستحالة عكستها حتى أقلام الشعراء الغرب كما هو الحال مع الشاعر البريطاني المعروف رديارد كبلنغ (1865-1936) حين ردد في ان الشرق شرق والغرب غرب وأبدا لن يلتقي الاثنان East is east,and west is west,and never the twin will meet، بل أن هذا الشاعر أورد في أشعاره ضرورة السيطرة على

---

(1) التنوير الاتي من الشرق،18.

(2) هنتنجتون، صدام الحضارات،210.

أشجار النخيل والصنوبر اللذان هما رمزا العراق ولبنان وأقاليم الجبال في الشرق، كما تغنى بطيوب الهند وأثمارها، وان الواجب يستوجب من الغرب الأوربي السيطرة على العالم الذي اسماه فارغ من السكان؛ لكونه –برأيه- فارغ من المستوطن الأوربي[1].

فقد كان الخطاب الأيديولوجي الغربي الذي عبر عن واقع الرغبة إلى السيطرة والاستعمار لمجتمعات الشرق تحاول تلميع خطابها ببعض التفاصيل المنمقة حول طبيعة الشرق كمحاولة لتحريك المشاعر الغربية. وقد بلغ هذا الخطاب أقصى تفاصيله حين قدم دعوته عن أن ما موجود في الشرق من طبيعة وأراض وأشجار وانهار هي ما تناشد المجتمعات الغربية المتحضرة الى استعمارها، ليس بغية تحريرها وتقديم العون اللازم لها كما كان بعض المنظرين السياسيين الغربيين ينظرون إليها؛ بل أن الخطاب في بعض الأحيان كان يكشف عن بعد سياسي خطير يجول في مخيلة المنظرين حين كانوا يحاولون تعميم الحكم الأوربي في كل العالم؛ لان العالم كله لا يعني بالنسبة للغرب غير فضاء عائد إليه وان لم يكن.

وهذا ما عكسه تحديدا توماس كارلايل في مقالته (الوثيقة) عام 1893 قائلا :أذ كانت هذه الحافة الغربية الصغيرة من أوربا مكتضة بالسكان، أليس كل مكان آخر هو ارض شاغرة تماما؟ أي تدعونا: تعالوا افلحوني، تعالوا احصدوني، فالركن الغربي الصغير المكتظ من أوربا، كوكبنا الأرضي، لا تزال تسعة أعشاره شاغرة، او مسكونة بالبدو لا تزال تصرخ، تعالوا تعالوا أليس كما لو أن هذه (الاوروبا) المتورمة، الجائشة، التي لا تستقر أبدا، أوربا الخاصة بنا، وقفت مرة أخرى، على شفير توسع لا مثيل له، إنها تصارع، تصارع مثل شجرة جبارة مرة أخرى، على وشك أن تنطلق في عناق الصيف، وتمتد أغصانا مورقة عريضة، ستملأ الأرض بأكمله[2].

---

(1) حسين،الاستشراق برؤية شرقية،202

(2) حسين،الاستشراق برؤية شرقية،203

وبذلك فقد غدت التصريحات السياسية لمفهوم المركزية الغربية تحاول أن تجد لها غطاء أيديولوجيا تستهدف أول ما تستهدفه شرعنة مفهوم الغزو والاستعمار الأوربي لبلدان العالم الشرقي الذي لم يكن له أن يمرَّ من دون اللجوء إلى الاستبداد، ذلك الاستبداد الذي برر الغرب لوجوده من منطلق القول أن الهيمنة الأوربية ستكون من طبيعة الأشياء لمجتمعات خاضعة بطبيعتها للاستبداد بوصف المجتمعات الشرقية في أصولها الأولى مجتمعات تديرها مؤسسات اوتوقراطية. وان كان يتم التعبير عنها في صيغة أكثر تحضرا وهي أن الأوربيين يأتون لتحرير المجتمعات الشرقية من الاستبداد ووضعها على طريق التقدم، في الوقت الذي كان لا بد أن لا نخفي وجود موقف آخر مضاد للاستعمار والتوسع يرون أن إحياء الشرق لا بد منه، لكنه يجب أن يجري على أيدي الشرقيين، وينبغي على الأوربيين الاكتفاء بإسداء المشورة وتقديم الخبرة[1].

ولا يخفى أن رغبة السلطات الاستعمارية الغربية في السيطرة على بلدان الشرق ارتبط بدرجة تقديرهم للشعوب المغلوبة واستهانتهم بهم حتى جعلهم في كثير من الأحيان يغضون النظر عن الاهتمام بدراسة جوانب من حضارة الشرق، وربما كان استهانة المستعمرين بالمجتمعات الشرقية ولد لديهم منذ الوهلة شعورا بعدم قيمة أي دراسة تستهدف معالم حضارة الشرق أيا كان نوعها. وفي ذلك يقول ريتشارد سوذرن:" احتقارهم للمغلوب بقدر ما يعود الى عجز عقولهم عن الاحاطة باصول تلك الحضارة الضخمة التي كانوا يصارعونها عسكرياً"[2].

كان الغرب الأوربي حريصا وخاصة في فترة التاريخ الحديث ان يبقى المجتمعات الشرقية الخاضعة للدولة العثمانية مجتمعات مفتتة ضعيفة. والغرب في ذلك عمد إلى الكيل بميزانين الأول: إضعاف المجتمعات الشرقية الإسلامية من خلال تشجيع سياسية

(1) تأملات في الشرق،80.

(2) ريتشارد سوذرن،صورة الإسلام في أوروبا، 16.

انقسام الدولة العثمانية إلى دويلات. والثاني: إبقاء المجتمعات إسلامية في حالة احتضار دائمة من خلال دعم الوجود العثماني لتبقى السيطرة العثمانية على بلدان الشرق الإسلامي دافعا يحول دون تحررها.

وهذا ما يمكن تلمسه من خلال ما صرح به المؤرخ ورجل الدولة السياسي حيزو(1787-1874) رئيس وزراء فرنسا في عهد محمد على باشا بقوله:" إن الغرب كان حريصا على أن يفتت أجزاء الإمبراطورية العثمانية، وفي الوقت نفسه يستبقيها في حالة احتضار دون ان يجهز عليها لا لغرض إلا لتبقى سيطرتها على البلاد العربية عقبة أمام تحرر تلك البلاد، وحائلا دون نهضتها، ومن اجل هذا درجت سياسة الغرب على الاحتفاظ بتركيا ضعيفة"(1).

ولولا أننا وقفنا أمام ثنايا كتابات آرثر بلفور(1848-1930) بقوله: "قبل كل شيء أنظر إلى حقائق القضية، إن الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات.. لأنها تمتلك مزايا خاصة بها.. ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيين بأكمله فيما يسمى بشكل عام المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الإطلاق. كل القرون العظيمة التي مرت على الشرقيين انقضت في ظل الحكم المطلق والطغيان. أهو خير لهذه الأمة العظيمة أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من الحكم المطلق، في ظني إن ذلك خير"(2).

إن الخطاب الأيديولوجي رفع من مستوى المركزية الغربية حتى جعلته الهدف الذي ينشده التاريخ. وقد علق سالم يفوت على ذلك مبينا إلى أن:"اعتبار التقدم الأوربي غاية التاريخ أو الكلام عن غائية التطور واعتبارها حاضرا فعليا أو ممكنا في ضوئه يتم الحكم على الماضي وعلى الثقافات والحضارات الأخرى وبذلك يتم إضفاء السمة

---

(1) يحيى مراد،ردود على شبهات المستشرقين،1/ 118.

(2) الحبشي،فلسفة التاريخ في الفكر الغربي،234.

الغربية(الموضوعية) على التطور، كما يتحول الاحتكاك بالغرب إلى مقياس لتاريخية الثقافات الأخرى[1].

أما فيما يتعلق بالنسق الاستشراقي، فأنه سار بخطوات مدروسة في إبراز التفوق الغربي على الشرق، لاسيما (الإسلامي)، ويمكن القول أن الاستشراق أدى دورا فاعلا في صياغة خطاب أكاديمي خدمة للطروحات التي قدمها المنظرون الغربيون لتبرير عمليات السيطرة على المجتمعات الشرقية. واذا كان الاستشراق في ثوب أكاديمي لكنه كان أكثر خدمة لمؤسسات السياسة الغربية وانشط حضورا في العمل لخطاب المركزية الغربية.

قدم المستشرقين العديد من الدراسات الاستشراقية التي دعمت مجالات الخطاب الغربي ونزوعه الواضح نحو إبراز عوامل تفوقه وعلى صعيد جميع المجالات، أي تلك التي تعكس مظاهر عظمة حضارته وقوته العسكرية والدور الذي أملاه التاريخ على الغرب القيام به أمام مجتمعات اقل منه في ذلك بكثير. ولم يذخر اغلب المستشرقين الناشطين في هذا المجال من اجل العمل على تنشيط الخطاب الأيديولوجي الغربي الذي يقول:" إن تفوقُ الحضارة الغربية وحقّ الأوربيين بحُكْم الآسيويين والأفارقة أمر مسلَّم: هذه الفرضياتِ كَانتْ واسعة الانتشار في ثقافة القرن التاسع عشرِ الأوروبيةِ؛ فأكثر الأوربيين (والامريكان لاحقا) اعتنقوا بصدق فكرةَ » عبء رجلِ أبيضِ – الفكرة التي تنص على أن الأوربيون البيض المُتحضّرون كَانَ عِنْدَهُمْ واجب لُمَارَسَة وصاية ثابتة ولكن رحيمةَ على الذين إعتبروا أقل تَقدّمًا، من ذوي البشرة السمراء وشبه الأطفال وتُوجّهُيهم نحو الحضارة. تكلّمَ الفرنسيون عن مهمّةِ بلادِهم الفريدةِ في أغلب الأحيان ، مهمّة التحضر، والتي من خلالها سوف تتنزل بركاتِ الثقافة والتنوير الفرنسية في سكنة المستعمرات. وكما بسط القول مسؤول إستعماري فرنسي "يَحتاجُ مواطنينا إلى يَكُونُوا مَحْكُومين. هم أطفالَ كبارَ، عاجزون عن المضي لوحدهم . نحن يَجِبُ أَنْ نوجّهْهم

(1) حفريات الاستشراق،19.

بحزم، لا نقبل منهم السخافات، ونسْحقُ المعتدين وعناصر العصيانِ. في نفس الوقت يَجِبُ أنْ نَحْميهم، نوجّههم أبوياً، ونمارس عليهم التأثير؛ خصوصاً بالمثال الثابتِ حول تفوقِنا الأخلاقي. قبل كل شيء[1].

وبذلك يمكن القول أن النسق الاستشراقي جاء من اجل دعم المعالم الغربية التي تطرح نزعة التفوق، خاصة وان :"الاستشراق ليس بمنأى عن فكرة أوربا. وهو مفهوم جمعي يحدد هوية (الأوربيين) باعتبارهم نقيضا لأولئك الذين ليسوا أوروبيين. بل انه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول بان المكون الرئيسي للثقافة الأوربية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوربا وخارجها على حد سواء: فطرة كون الهوية الأوربية متفوقة بالنسبة لسائر الشعوب والثقافات غير الأوربية. وثمة تسلط الأفكار الأوربية على الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوربي على التخلف الشرقي، ملغية عادة احتمال فكر أكثر استقلالية نقدية، قد يصوغ وجهة نظر ملغية حول ذات المسألة.

إن معرفة الشرق وليدة سلطة، أو قوة، تعيد أنتاج الشرق وتخلق عالمه خلقا ثانيا، مستخدمة في ذلك مفاهيم وفرضيات تعكس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظومة القيم المرجعية التي يستند إليها[2].

---

(1)Zachary, Contending Visions of the Middle East,p .90.

(2) سالم يفوت،حفريات الاستشراق،19-20.

المصادر والمراجع

اولا: المصادر والمراجع العربية

احمد، سامي سعيد ورضا جواد الهاشمي

1-تاريخ الشرق الأدنى إيران وتاريخ،(د/ م،د/ ت).

آربريـا.ج

2-المستشرقون البريطانيون،ترجمة:محمد السوقي النويهي،(ليدن،1946).

ارسلان، شكيب

3- تـاريخ غـزوات العـرب في فرنـسا وسويـسرا وايطاليـا وجزائـر البحـر المتوسط،(مصر،2012).

ابو ريان ،علي

4-تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،(الإسكندرية،دار المعرفة الجامعية،1983).

بادي، برتران

5- الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي ديار الإسلام، ترجمة نخلة فيرفر، (د/ م،دار البيضاء، 1996).

بارت،رودي

6-الدراسات العربية والإسلامية في الجامعة الألمانية،ترجمة:مصطفى ماهر،(القاهرة،دار الكاتب العربي للطباعة والنشر،1967).

برقاوي، أحمد

7- محاولة في قراءة عصر النهضة (د/ م،الرواد للنشر والتوزيع،1988).

برنال، مارتن

8-اثينا السوداء الجذور الافرو اسيوية للحضارة الكلاسيكية،(د/ م،2004).

بروكلمان، كارل

9-تاريخ الشعوب الإسلامية،ترجمة:نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي،(بيروت،دار العلم للملايين،1979).

10-تاريخ الحضارات العامّ، إشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربيّة فريد داغر وفؤاد أبو ريحان،ط1(بيروت، منشورات عويدات، 1964).

11-تاريخ هيرودت،ترجمة عبد الله الملاح،مراجعة:احمد السقاف وحمد بن صراي،(ابو ظبي، المجمع الثقافي،2001).

12-تأملات في الشرق،باشراف:يوسف كرباج ومنفرد كروب،ترجمة:عدنان حسن ومحمد صبح،ط1(د/ م،2006).

توينبي، ارنولد

13-الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي،ط1(بيروت، الدار العربية للطباعة، 1969).

14- الفكر التاريخي عند الإغريق من هومر الى هيراكليس،ترجمة:لمعي المطيعي،مراجعة:محمد صقر خفاجة،(القاهرة،مكتبة الانجلو المصرية،1966).

15- مختصر دراسة التاريخ،ترجمة:فؤاد محمد شبل،(القاهرة،2011).

16- العالم والغرب، ترجمة نجدة هاجر وسعيد لغز،ط1(بيروت، المكتب التجاري،1960).

تيرنر، براين

17- علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبو بكر باقادر، السعودية، ط1(جدة، مكتبة الجسر، 1990).

الجبري، عبد المتعال محمد

18-الاستشراق وجه الاستعمار الفكري،(د/ م،مكتبة وهبة،1995).

حسين،محسن محمد

19-الاستشراق برؤية شرقية،ط1(بغداد،شركة بيت الوراق للنشر المحدودة،2011)

الحسيني، اسحق موسى

20-الاستشراق نشأته وأهدافه،(القاهرة،مطبعة الأزهر،1967).

الحفني،عبد المنعم

21- المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية،(القاهرة،مكتبة مدبولي،2000).

الحمد، محمد عبد الحميد

22-حضارات طريق الحرير،(دمشق،وزارة الثقافة،2007).

الخوري، منح

23-التاريخ الحضاري عند توينبي،(بيروت،دار العلم للملايين،1960).

داغر، يوسف اسعد

24-مصادر الدراسة الأدبية،(بيروت،1961).

ديورانت، ويل

25-قصة الحضارة،ترجمة:محمد بدران،(القاهرة،1971).

الديبو،ابراهيم احمد

26-التفاصيل بين الجنس والبشر والعرق والوراثة-دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والفلسفة،جامعة حلب، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية،مج22،ع2.

رسل،برتراند

27-أسس لإعادة البناء الاجتماعي،ترجمة:ابراهيم يوسف النجار،ط1(د/ م،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،1987).

28-السلطان،ترجمة:خيري حماد،ط1(بيروت،الدار الطليعة،1962).

29-السلطة والفرد،ترجمة:د/ م،منشورات الجبل،2005).

30-حكمة الغرب،ترجمة:فؤاد زكريا،(الكويت،عالم المعرفة،2009).

رودنسون، مكسيم

31-صورة العالم الإسلامي في اوربا(د/ ت،1970).

32- تراث الإسلام،تصنيف:شاخت وبوزوورت،ترجمة:محمد زهير السمهوري واخرون،ط2(الكويت،1988).

33- جاذبية الإسلام. ترجمة: الياس مرقص،ط2(بيروت، دار التنوير، 2005).

السايح،احمد عبد الرحيم

34-الاستشراق في ميزان نقد الفكر الاسلامي،(الاقهرة،الدار المصرية،1996).

السائح، ممدوح درويش مصطفى وإبراهيم

35-مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية،(الإسكندرية،1998).

سرمق، جرجي

36-تاريخ اليونان،(بيروت،1876).

سعيد، إدوارد

37- العالم والنص والناقد،ترجمة:عبد الكريم محفوظ،(د/م،اتحاد الكتاب العرب،2000).

38-الاستشراق، ترجمة: كمال ابو ديب، (ايران، دار الكتاب الإسلامي، 1984).

سمايلوفتش،احمد

39-فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر،(القاهرة،دار الفكر العربي المعاصر،1998).

سوذرن، ريتشارد

40-صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة:رضوان السيد،(د/ م،دار المدار الإسلامي، 2006).

سولت،جيرمي

41- تفتت الشرق الأوسط،ترجمة:نبيل صبحي طويل،(دمشق،دار النفائش،2001).

شاتليه،ا.ل

42-الغارة على العالم الإسلامي،ط2(د/ م،منشورات العصر الحديث،1387هـ).

شبنجلر، اوزولد

43- تدهور الحضارة الغربية،ترجمة: حمد الشيباني،(بيروت،دار مكتبة الحياة،د/ ت).

شتيبات،فريتس

44-الإسلام شريكا،ترجمة:عبد الغفار المكاوي،(كويت،عالم المعرفة،2004).

الشمري،سليم عكيش هادي

45-فلسفة التاريخ عند اوزوالد شبنجلر،رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الاداب جامعة بغداد،2004.

صبحي، أحمد محمود

46- في فلسفة التاريخ،ط4(بيروت، دار النهضة العربية ، 1994).

صليبا، جميل

47- المعجم الوسيط،(القاهرة،مجمع اللغة العربية بالقاهرة،1960).

عاشور، سعيد عبد الفتاح

48-تاريخ اوربا في العصور الوسطى،(بيروت،دار النهضة،1976).

العبادي، مصطفى

49-الإمبراطورية الرومانية النظام الإمبراطوري ومصر الرومانية،(أسكندرية،دار المعرفة الجامعية،1999).

العبادي،احمد مختار

50- فتوح مصر والمغرب،(مصر، 1999).

عبد الحميد، صائب

51-فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي،ط1(بيروت،دار الهادي،2007).

عبودي، هنري .س.

52-معجم الحضارات السامي،(لبنان،1991).

عثمان، محمّد فتحي

53- مدخل إلى التاريخ الإسلامي،ط1(بيروت، دار النفائس، بيروت ، 1992).

عكاشة،علي واخرون

54-اليونان والرومان،ط1(د/ م،دار الأمل للنشر والتوزيع،1991).

علي،جواد

55-المفصل في تاريخ قبل الإسلام،ط3(بغداد،1993).

فرح،ابو اليسر

56- الشرق الأدنى في العصرين الهللينيستي والروماني،(د/ م،2001).

فلهاوزن،يوليوس

57-تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام الى نهاية الدولة الأموية، ترجمة:محمد عبد الهادي ابو ريدة،(القاهرة،1968).

فوزي،فاروق عمر

58-الاستشراق والتاريخ الإسلامي،(لبنان،1998).

فوكو،ميشال

59-المعرفة والسلطة،ترجمة:عبد العزيز العبادي،(بيروت،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،1987).

فوكوياما،فرانسيس

60- نهاية التاريخ والإنسان الأخير،ترجمة:فؤاد شاهين وآخرين،(بيروت،1993).

فولتن، فان

61-السيطرة العربية والتشيع والمعتقدات المهدية في ظل خلافة بني أمية،ترجمة:إبراهيم بيضون،(بيروت،دار النهضة/ 1996).

قاسم، قاسم عبدة

62-ماهية الحروب الصليبية،(الكويت،سلسلة عالم المعرفة،1990).

كار، وليام غاي

63- أحجار على رقعة الشطرنج، ترجمة:سعيد جزائرلي، مراجعة:م.بدوي،(بيروت،دار النفائس،1987).

كاسيرر، ارنست

64-الدولة والأسطورة،ترجمة:احمد حمدي محمد، مراجعة:احمد خاكي،(القاهرة،الهيئة المصرية العامة،1970).

كاهن، كلود

65- الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية،ترجمة:احمد الشيخ،ط1(د/ م،1995).

كب ، هاملتون

66- وجهة الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، (القاهرة ،المطبعة الإسلامية، ، 1933).

67- دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، (بيروت، دار العلم للملايين، 1964).

كلارك، جي.جي

68-التنوير الأتي من الشرق اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الشرقي،ترجمة:شوقي جلال،(الكويت،دار المعرفة،2007).

كوستلر، اوثر

69-إمبراطورية الخزر وميراثها-القبيلة الثالثة عشر-،ترجمة:حمدي متولي مصطفة صالح،(دمشق،دار الجبل للطباعة والنشر،1985).

كولدزهير، اجناس

70- العقيدة والشريعة في الإسلام،ترجمة:محمد موسى يوسف وآخرون،ط2(د/ م،دار الكتاب العربي بمصر،1959).

كولنجوود، ر.ج

71- فكرة التاريخ، ترجمة:محمد بكير خليل،ط2(د/ م،لجنة التأليف والترجمة والنشر،1968)

الكيلاني، شمس الدين

72- صورة أوربا عند العرب في العصر الوسيط،(دمشق،2004).

لوبون،غوستاف

73-روح الثورات والثورة الفرنسية،ترجمة:عادل زعيتر،(القاهرة،2012).

74-السنن النفسية لتطور الأمم، غوستاف لوبون، ترجمة:عادل زعيتر،ط2(مصر، دار المعارف،1957).

لويس، برنارد

75- اكتشاف المسلمون لأوربا،ترجمة:ماهر عبد القادر،(القاهرة،المكتبة الاكاديمية،1996).

76-لغة السياسة في الاسلام،ترجمة:ابراهيم شتا،ط1(د/ م،دار قرطبة،1993).

المحبشي،قاسم عبد عوض.

77-فلسفة التاريخ، فلسفة التاريخ الغربي المعاصر آرنولد توينبي موضوعا، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب جامعة بغداد.

محمد،عبد الله يوسف سهر

78-مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين،ط1(ابو ظبي،مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية،2001).

مراد، يحيى

79-ردود على شبهات المستشرقين،(د/ م،د/ ت).

المزوري،زاهدة محمد الشيخ طه

80-النظرية السياسية الإسلامية في دراسات المستشرقين البريطانيين،ط2(بيروت،دار البصائر،2011).

81-اركولوجيا فلسفة التاريخ،ط1(بيروت،دار البصائر،2012).

الملاح،هاشم يحيى واخرون

82-دراسات في فلسفة التاريخ،(الموصل،دار الكتب للطباعة والنشر،1998).

النجم،زياد عبد الكريم

83-توينبي ونظريته التحدي والاستجابة،(دمشق،2010).

النعيمي،عبد الله محمد الأمين

84- الاستشراق في السيرة النبوية،(د/ م،1997).

النملة،علي ابراهيم

85-الشرق والغرب،ط3(بيروت،2010).

86-مصادر الاستشراق والمستشرقين ومصدريتهم،ط2(بيروت،بيسان للنشر والتوزيع والاعلام،2011).

نولدكه،تيودور

87-تاريخ القران،تعديل:فريديريش شفالي،ط1(بيروت،2004).

نيتشه،فردريك

88-عدو المسيح، ترجمة:جورج ميخائيل ديب،ط1(سورية،دار الحوار للنشر والتوزيع،2004).

89-أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسين قبيسي(بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، د/ ت)

هاملتون،كب

90- الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، (بيروت، دار مكتبة الحياة، 1966).

هتلر،ادولف

91-كفاحي، (بيروت،منشورات المكتبة الاهلية،د/ ت).

هنتش،تييري

92-الشرق الخيالي ورؤية الاخر،ترجمة:مي عبد الكريم محمود،ط1(د/ م،2006).

هنتنجتون،صمويل

93-الإسلام والغرب آفاق الصدام،(د/ م،مكتبة مدبولي،11995).

94- صدام الحضارات إعادة صنع النظام العامي،ترجمة:طلعت الشايب،(د/ م،1998).

هيكل، فردريك

95-العالم الشرقي،ترجمة:إمام عبد الفتاح إمام،(بيروت،دار التنوير للطباعة والنشر،2007).

96- محاضرات في التاريخ، ترجمة:خليل احمد خليل،ط2(بيروت،2002)

وات، مونتكمري

97-محمد في مكة، ترجمة:عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، مراجعة: احمد شلبي،(د/ م،الهيئة المصرية العامة،2002) .

98-محمد المثل الاعلى،ترجمة:محمد السباعي،(القاهرة،مكتبة الآداب،1993).

99-محمد في مكة،ترجمة: شعبان بركات،ط1(د/ م،المكتبة العصرية للطباعة والنشر،د/ ت).

100- الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة: صبحي الحديدي، ط1، (بيروت، دار الحداثة، 1981)

وهيبة، عبد الفتاح محمد

101- جغرافية الإنسان،(القاهرة،مكتبة المعارف بالإسكندرية،1983).

ويدجري. آلبان. ج

102-التاريخ وكيف يفسرونه، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس الى توينبي،ترجمة:عبد العزيز توفيق،(القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972).

يانك، هوانك

103-الاستشراق في العالم القديم الصور اليونانية والرومانية عن الشرق من هوميروس الى فرجيل،تعريب:ناصر عبد الرزاق الملا جاسم (الموصل،وحدة الدراسات الاستشراقية،د/ ت).

يفوت،سالم

104-حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي،ط1(بيروت،المركز الثقافي العربي،1989).

يوسف، حسين وفارس عزيز المدرس

105- مدخل الى الاستشراق،ط1(الموصل،دار ابن الاثير للطباعة والنشر،2012).

106-يوسف،احمد،المخطوط السري لغزو مصر، ترجمة أحمد يوسف،(القاهرة، دار الهلال، 1994).

ثانيا : المراجع الاجنبية

1-Arberry, Oriental Essays,(London,George Allen& Unwin,1961).

2-Arnold, T.W, "The Study of Arabic", BSOS, 1917-1920, Vol. 1

3- Dray. W.H, The Eneyclopedia of philosophy of history Vol.6، The Macmillan company، The free press (U.S.A) 1997،

4-Frank. A, " Boekbesprekingen des Rabie, The Political Thought of Ibn KhaldunBibliotheca Orientalais، 1967، Vol. 26.

5-Freud.Sigmumd, The Ego and the Id(Standard Edition of the Complete Psychological Works).

6-Frykenberg Robert Eric,Christians and Missionary in India (London,Routlege,2003)

7-Gibb, H. A. R, Mohammedanism, Oxford, U.P, 1949

8-Gibb,H. A. R, "Constitutional Organization" in M. Khadduri and Other (edd.) Law in the Middle East (Washington, Middle East Institute: 1955).

9-Hamilton. Paul, Historicism. First published 1996 by Routledge. 11 New Fetter Lane، London EC4P 4E. Introduction.

10-Hegel's Discovery of History Author: Steven B. Smith Source: The Review of Politics ،Vol. 45 ،No. 2 (Apr. ،1983) ،pp. 186

11-Lowe. Lisa, French and British Orientalisms, Ithaca and londin:Cornell University Press,1991.

12-Nietzsche, F. W , Serenity Publishers, LLC (February 20, 2009)

Raymond, williams. Keywords: A vocabulary of culture and society. Revised edition. Oxford university press 200madison avenue، new. York، ny 10016.

13-Huggan. Graham, Reading Orientalism, Research in African Literatures, Vol. 36, No. 3. Edward Said, Africa, and Cultural Criticism (Autumn, 2005).

14-Shalomo. Ed. Avineri، Karl Marx on colonialism and Modernization، Garden City، N.Y، Doubleday، New York. 1986.

15-Smith. Steven. B. Hegel's Discovery of History Author: The Review of Politics، Vol. 45، No. 2 (Apr.، 1983)

16-Tishdall W. St., "The London School of Oriental Studies" MW ,1917 ,Vol. 7.

17-Toynbee. A, Experiences, London, 1969.

18-Zachary, Lockman , Contending Visions of the Middle East,the History and politics of orientalism, New york: Cambridge University press.

19-Watt ,Catherine," Thomas Walker Arnold and the Re-evaluation of Islam Modern Asian Studies, Vol. 36, No. 1 (Feb., 2002).

صورةُ الشرق

بين الفلسفة الغربية والإستشراق





9789957600891



دار المعتز للنشر والتوزيع
الأردن- عمان- شارع الملكة رانيا العبدالله- الجامعة الأردنية
مقابل كلية الزراعة عمارة رقم ٢٣٣ الطابق الأرضي
تلفاكس: ٠٠٩٦٢ ٦ ٥٣٧٣٠٢٥ ص.ب: ١٨٤٠٣٤ عمان: ١١١١٨ الأردن
e-mail: daralmuotaz.pup@gmail.com